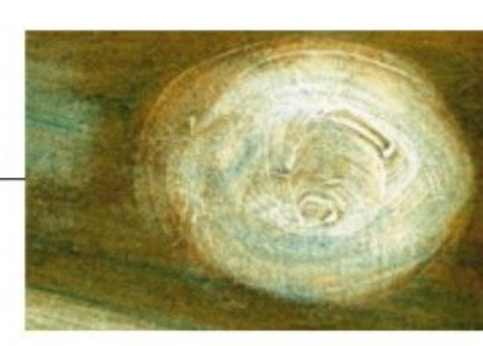


Claudia Fanti
Rogers Lenaers
Concha Martínez
John Shelby Spong
María Lopez Vigil
José María Vigil



Después de las religiones

Una nueva época para la espiritualidad humana

Coordinadores
Santiago Villamayor
José María Vigil

NUEVO TIEMPO AXIAL
1

Claudia Fanti
Roger Lenaers
Concha Matínez
John Shelby Spong
María López Vigil
José María Vigil

DESPUÉS DE LAS RELIGIONES

Una nueva época para la espiritualidad humana

Coordinadores
Santiago Villamayor y
José María Vigil

Octubre 2020

ISBN papel: 978-84-685-5179-1
ISBN ePub: 978-84-685-5180-7
Depósito legal: M-26481-2020



Editado por Bubok Publishing S.L.
equipo@bubok.com
Tel: 912904490
C/Vizcaya, 6
28045 Madrid

Índice

PRÓLOGO

¿A qué viene este libro, quiénes lo escriben?, ¿Por qué esta demoledora crítica al cristianismo proferida por los mismos cristianos? ¿Qué está pasando? ¿A qué viene volver a hablar de religión y de Dios, si ya tenemos bastante con sobrevivir y darnos alguna alegría de vez en cuando? ¿Para qué trasladarnos al etéreo mundo de los Santos, de la Salvación, de una Providencia que cuesta mucho ver en la historia y en la naturaleza? ¿Acaso la religión no ha sido ya sustituida por la terapia, la caña en la terraza y la salud integral?

Parece que el tiempo de la religión, tal como se ha entendido hasta ahora, se está acabando. Hay otras experiencias o propuestas que cumplen fines parecidos sin necesidad del tufillo rancio o de la pátina de lo antiguo. Se trata de convicciones nuevas que ofrecen alternativas más aceptables que ese mundo tan explícitamente sagrado o descarnadamente sobrenatural. Por eso el título "Después de las religiones" que indica una superación de las formas en que se expresa la religiosidad o trascendencia.

Además sospechamos que la actual crisis religiosa va más allá de las formas, que afecta a la naturaleza de esa misma trascendencia humana. La otrora evidencia de Dios ha caducado. La creencia en el más allá, el "segundo piso" sobrenatural, se ha caído. Las prácticas religiosas antes tan omnipresentes se han esfumado o resultan estrambóticas.

Y así podríamos seguir largo rato. Entonces ¿por qué seguir hablando de religión? Al final de esta película teísta de tantos siglos, ¿qué pinta un Dios? ¿Qué queda de la grandeza y heroicidad suscitadas por las grandiosas creencias? ¿Para qué ha servido tanta megalomanía y coacción, incluso tanta violencia y tantas guerras? ¿Qué echamos en falta en esta sociedad informatizada, "líquida", "del riesgo" o "del aburrimiento" que dicen algunos sociólogos?

A nuestro alrededor la desafección y el fanatismo crecen como respuestas contrarias e inmediatas, pero ni esas ni tampoco la banalidad ni la indiferencia son respuestas adecuadas. Quedan muchos asuntos humanos que resolver y hay que superar la perplejidad y la impotencia que causan esas falsas salidas. Quedan además algunas funciones de la religión muy valiosas a las que no les hemos encontrado relevo. Solo lo atisbamos. Intuimos como una civilidad responsable que se abre a unos máximos libérrimos de moralidad y esperanza. Actitudes de generosa entrega y compasión, más allá del deber, que en última instancia no encuentran justificación, y necesitan confiarse a un horizonte que las avive. Pero es difícil o imposible identificar ese horizonte más allá de la imagen que antaño se concretaba en Dios.

En general, y sobre todo en las vidas confortadas de Occidente, ya no hay miedos ancestrales, enfermedades milenarias o tiranías sangrientas que susciten una religión de salvación sobrenatural. A no ser que previamente se cree un pecado descomunal y hereditario. La existencia es más algo limitado que pecaminoso. Se hace lo que se puede, aún somos animales humanos. Hay ya muchos momentos y abundantes experiencias de gusto y placer. En el largo peligro de muerte que es la vida, se disfruta de una seguridad como nunca antes en la historia. Es verdad que dicha

muerte y cierta dosis de sufrimiento siempre serán insoslayables, pero eso está ya aceptado. Y nuestras sociedades no se sienten obligadas, más allá de una elemental compasión, a resentirse por las especiales hambrunas, guerras y desastres naturales de los que malviven lejos. Cierta resignación empaña nuestra libertad y pretende excusar nuestra responsabilidad. Dios no es tan necesario.

Si no hay males mayores que los de esta tierra no necesitamos un salvador de algo que, al menos en principio, no es de este mundo, o de esta evolución. No nos hace falta un Alguien que nos diga qué hay que hacer para subir a un cielo imaginado y qué es lo bueno; o que nos dé un motivo prodigioso de esperanza. Y si lo que buscamos es una mayor comprensión del enigma que somos, ya hemos aceptado que no damos más de sí para entender lo que no está al alcance de nuestra mente. Aunque haya alguien que insista en que se le ha revelado. Cuando mi nieta quiere decir que algo es bueno o que está bien hecho, dice: "es bueno para la salud"; se lo han enseñado en el cole, como antes nos decían que estábamos cumpliendo con la voluntad de Dios o nuestro deber.

Estas consideraciones aparentemente contrarias a la religión rayan en el ateísmo tan denostado siempre, en esa tradicional rebeldía del ángel caído contra Dios, pero expresan un sentir muy extendido en la levedad de nuestro tiempo. Las construcciones religiosas se tambalean. Estamos más acá de la religión, en una vida consciente muy sentida, amada e incomprendida. Trabajando la banalidad para hacernos perceptible la profundidad. Esta planta baja tan natural no necesita segundos pisos sobrenaturales. Si claraboyas que den luz y calor.

Desde hace 10 ó 15 años, algunos grupos cristianos vinculados a la práctica liberadora, compañeros de viaje en la izquierda antropológica y social, hemos puesto patas arriba no sólo el sistema económico y político sino también sus nutrientes epistemológicos y religiosos. Nos sentimos ahora también compañeros de la ciencia, del humanismo y del fondo universal de la espiritualidad. Estos grupos y personas en mutación constituyen la rebotica de este libro.

Nos llaman la atención algunos fenómenos religiosos de estos últimos años: solamente aquellas iglesias que han adaptado el cristianismo a un culto atractivo o a una labor humanitaria cuentan entre sus fieles con algunas personas de menos de 70 años; las costumbres religiosas, tan "raras", de nuestros conciudadanos inmigrantes que nos resultan tan parecidas a las nuestras; el auge tan importante de libros y prácticas de *running*, *self-help*, *wellness*, *mindfulness*, etc. –dicho en inglés para subrayar su carácter importado–, que proporcionan un plus de serotonina para compensar la insulsez y la ansiedad; la noble política en la que tanto confiábamos que se ha vuelto oportunista, agria, crispada. Y así otros tantos signos de cierta inadecuación de nuestras anteriores aspiraciones proféticas y políticas. Casi todas ellas provenientes de planteamientos religiosos que se han caído.

No nos resulta fácil el análisis de la religión en nuestro tiempo. Nos movemos con muchas diferencias en el territorio común de la responsabilidad personal, la política y una compasión que clama al cielo. Las actitudes y perspectivas sobre el sentido de la vida y su trascendencia son muy diversas. En el último siglo la religión ha descubierto su compromiso temporal pero la mejoría del mundo no está a la vuelta de la esquina. La dominación y la violencia siguen

demasiado vivas. La izquierda que fue casi revolucionaria es ahora evolucionaria, y vuelve el conservadurismo egoísta en forma de populismos fascistas. También observamos una manera de vivir parcialmente feliz a la vez que insegura. Resignada a un bienestar de comodidades, con una cierta insatisfacción latente y en el seno de unas aspiraciones cada vez más realistas. Un aturullamiento de tecnologías e informaciones confusas y difíciles de asimilar. La alternativa es un pequeño *carpe diem* al alcance de nuestras posibilidades.

También es vedad que las condiciones de vida, la cultura del derecho, el respeto a las libertades y en general la reducción de las enfermedades, las guerras y el hambre han mejorado mucho la vida. Nos admira la generosidad de tantos cuidadores, servidores públicos, oenegés y ciudadanía en general. Nos devuelven la confianza en el ser humano. Y también en todas estas observaciones nos sorprende la poca relevancia, al menos públicamente, de las referencias metafísicas y sobrenaturales. Ante acontecimientos muy dolorosos como el tsunami indonesio, o la actual pandemia vírica no se ha sentido el mal como crítica contra Dios, o como súplica desesperada, propia de otros desastres en los siglos pasados. Recuérdese el terremoto de Lisboa, la peste del 1914, o el genocidio judío. Entonces se generó una furibunda repulsa contra el Dios omnipotentemente bueno. Hoy sin embargo Dios simplemente ha desaparecido y sus ministros se han ido a dar una vuelta. La esencia de la vida ya no está en los cielos de otro mundo resucitado, ni incluso en los paraísos terrenales de la justicia. Quizás en las chispas de plenitud que, de vez en cuando, relampaguean en la conciencia. Tampoco nos satisface del todo.

La lectura de este libro puede dar la impresión de que queremos segar la hierba bajo los pies de la religión. Como si ésta ya no hiciera falta. Pero no, no queremos destruir la religión sino deconstruirla y reconstruirla. Cambiar su lenguaje y por tanto su configuración.

Tras la muerte de Dios, iniciada a finales del siglo XIX con Nietzsche, Marx, Freud, Darwin, el positivismo y otras filosofías, la clave de bóveda de la gran catedral cristiana se está desmoronando. Nos hemos acostumbrado a vivir sin la explicitación racional de un Ser Supremo. En esta modernidad tardía, la verdad, la belleza y el bien han abandonado la casa común de la religión, y han surgido como alternativa nuevas concepciones del bienestar, de la salud y de la política ecosocial. El viejo régimen teocrático y teocéntrico ha desaparecido.

Aunque aún nos queda alguna reminiscencia del viejo régimen religioso. Sentimos cierta nostalgia del Dios antes casi visible y nos parece percibir nuevamente algo así como una divinidad enterrada en la conciencia humana y en la naturaleza de las cosas. A la que difícilmente le puede corresponder el nombre de Dios, o Ser Supremo. Sólo conservamos como una borrosa sensación interna de que algo nos falta. Algo nada definido, muy mimetizado con las realidades de cada día. Algo... más vacío que presencia, más incógnita que hallazgo; pregunta sin respuesta; enigma o misterio, según el tipo de opacidad que le demos. Algo manifestándose en ese embrollo de cavilaciones, sentimientos, hipótesis, metáforas y conjeturas que todavía nos atrae, precisamente porque está más allá de lo cognoscible, de lo que está al otro lado o "detrás de la física".

El objeto de nuestra reflexión es precisamente este magma confuso y fronterizo del nuevo humanismo posreligional. El

"desierto religioso" y el "exilio" (J.S. Spong) mirado desde el lado religioso o la "edad de la nada" (Peter Watson) si lo contemplamos desde el ateísmo crítico. Son dos contextos ya muy parecidos, que felizmente delimitan un espacio común de renovada significatividad y cooperación. Un lugar de encuentro que nos parece tan útil para nuestro tiempo como la tierra prometida o el cielo para las épocas precedentes. La reconciliación de las excesivas divisiones del género humano. La unidad que asciende y crea.

La fraternidad genera la filiación, como la democracia releva a la monarquía. Los seres humanos ya no son libres, iguales y hermanos por un Padre o Madre común, sino porque somos todos progenitores y cooperantes de nosotros mismos. Padre, Madre, Dios omnipotente y bondadoso, son imágenes que nos han inspirado y motivado, animado y consolado; bellísimas metáforas de Dios que, desgastadas en conceptos, ya no son tan adecuadas para designar esa nebulosa de gracia que somos y nos sustenta. Sin que esta afirmación sea un acto de orgullo sino más bien de impotencia. Estas imágenes que, en el ámbito arreligioso descrito al principio, no suscitan tanto misericordia, cuanto contradicción con el mal, antropomorfismo, heteronomía y ausencia.

Nos sentíamos hermanos, por ser hijos de un Padre común. Nos sentimos hoy hermanos, por el apoyo y afecto que nos prestamos. Y cuando lo hacemos rayando el desinterés absoluto, sospechamos de un Absoluto desinteresado en su propio seno. Tal es su excelencia. Es decir, nuestra experiencia nos lleva de la limitación al desbordamiento, no de la plenitud a la limitación. Actúa en nosotros la misma dinámica de la gran historia cósmica y humana en la que insospechadamente va emergiendo algo cualitativamente

mejor de lo que parece inferior. Así la materia dinámica, la vida, la consciencia y la cultura. Quizás Dios. Vamos de abajo a arriba.

El Dios Supremo y la religión están muriendo, y las "cualidades profundas" de la humanidad están generando una nueva cultura del espíritu, en la que la afirmación concreta de un Dios indecible no tiene sentido. Siempre que se habla de Dios, se le objetiviza, se le mutila. Y por eso muere. El horizonte no tiene figura, es un fondo en el que la mirada, ni acaba, ni logra ver nada. Su mediación, la religión, cede el lugar al silencio, a la ciencia humilde, a la compasión que conoce por amor. La religión que administra a Dios con la doctrina, los rituales y la autoridad, en suma, con la letra, es víctima de su arrogancia, y el espíritu se le va de las manos. Creer no es tener un Dios, o a Dios, por muy revelado que sea, o haya sido dado con autoridad.

Vienen tiempos difíciles. Estamos en vísperas de otra mutación de incalculables desarrollos. La "invención de Dios" entra en una nueva etapa. Un transhumanismo construido por la inteligencia artificial, los *big-data*, la ingeniería genética y la robotización, empieza a descubrir una nueva especie humana; de momento, cultural; próximamente, genética y digital. Este futuro ya presente, del que todavía no se puede más que conjeturar alguna apreciación, puede echar al traste muchas de las observaciones de esta introducción. Puede que los planteamientos pos-religionales esbozados en este libro lleguen a ser simplemente pos-humanos.

Antes de que todo se acabe queremos renovar el significado profundo de nuestra tradición cristiana. La reinterpretamos de un modo concordante con lo que otros humanismos y religiones tienen igualmente de profundo. Una moralidad abierta más que una religión. Una supra-ética

autónoma que no se basta del todo a sí misma para justificar sus máximos pero que tampoco quiere fundarse dogmáticamente en un relato mítico tenido como explicación última. Eso nos parece venir "después de las religiones". Y eso desmenuzamos en este volumen. En el primer capítulo Claudia Fanti, periodista italiana y editora de un libro similar a éste, nos ofrece una introducción general. Los capítulos 2, 4 y 6 exponen lo más nuclear del pensamiento de tres teólogos iniciadores de este nuevo paradigma posreligional, Roger Lenaers, John Shelby Spong y José María Vigil. Desde un punto de vista más vivencial y práctico, en los capítulos 3 y 5, María López Vigil y Concha Martínez, expresan su experiencia de esta metamorfosis de la fe cristiana. María con una expresión más rompedora y periodística, como lo que es. Valiente, clara y profética. Concha desde un perseverante y callado compromiso desmenuza con suavidad y sin generalizaciones una trayectoria que termina en el Misterio.

No empezamos de cero en este proyecto de divulgación. Nos han precedido los blogs y encuentros de las comunidades de base, los Documentos de "El Ocote Encendido" editados por los Comités Oscar Romero, y sobre todo los libros de la colección Tiempo Axial de la editorial Abya-Yala de Quito, y la novedosa revista RELaT de los servicios Koinonía, bajo la iniciativa de José María Vigil. Hace ya casi 20 años que personas, comunidades y grupos cristianos de base, nos encontramos con este tsunami "antropo-teo-cósmico"

Santiago Villamayor

INTRODUCCIÓN AL NUEVO PARADIGMA POSRELIGIONAL

Claudia Fanti

La historia se ha esforzado abundantemente en demostrar que la religión, más incluso que cualquier otra realidad humana, necesita ser liberada. A lo largo de los siglos, las religiones han desempeñado de hecho un papel fundamental, tanto en la legitimación de los sistemas de dominación, como en la activación de los movimientos de liberación. El nombre de Dios se ha usado tanto para bendecir el capital como para alentar la creación de sociedades anticapitalistas, tanto para invitar a las personas a amar a su prójimo, como para oprimirlos, pisotearlos, discriminarlos, humillarlos, masacrarlos. En todas estas ambigüedades late una perspectiva de la religión y de Dios que no podemos seguir manteniendo.

Porque, en definitiva, ¿de qué Dios estamos hablando? ¿Y qué queremos decir con religión? Dos preguntas esenciales para nuestra sed vital, para las inquietudes más grandes del corazón humano, para nuestra búsqueda ininterrumpida y nunca aplacada de un significado para la vida individual y colectiva. Es en este terreno donde se mueve la investigación teológica dedicada a la formulación del llamado

paradigma posreligional: una reflexión que distingue entre espiritualidad (entendida como la dimensión constitutiva, profunda, del ser humano, que puede darse dentro, o fuera de las religiones), y religión (que constituye su forma sociocultural concreta, histórica y, por lo tanto, contingente y cambiante). Según esta investigación, las religiones, tal como las conocemos, están destinadas a dejar espacio para algo nuevo, todavía impredecible. Algo que abrirá en la espiritualidad humana un futuro lleno de posibilidades extraordinarias.

El estudio de la EATWOT, "¿Hacia un paradigma posreligional?"

Esta reflexión sobre la crisis y la superación de las religiones, fue ya abordada por la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT a través de una "consulta general" promovida en 2011 en el marco del Congreso Internacional de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, en Belo Horizonte. Fue publicada luego en un número monográfico de la revista VOICES, "¿Hacia un paradigma posreligional?"[1]. Posteriormente, en 2015, este mismo tema fue debatido en un número especial (nº 37/2015) de la revista «Horizonte» publicada por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, bajo el título "El paradigma posreligional"[2]. Mu-

1. Commisión Teológica Internacional de la EATWOT, "Hacia un paradigma pos-religional? Propuesta teológica", en: «*Voices*» 1/2012, "Towards a Post-Religional Paradigm?", p. 306. En: eatwot.net/VOICES/VOICES-2012-1.pdf

2. Revista «*Horizonte*», vol. 13, nº 37, enero-marzo 2015, Dosier: Paradigma Pos-Religional, PUC de Minas, http://periodicos.pucminas.br

chas ideas de esta temática pueden ampliarse en ese debate y dossier[3].

El fin de un mundo, no el fin del mundo

Este planteamiento no es compartido mayoritariamente por la comunidad teológica. VOICES ya había destacado en 2012, que la religión parece mostrar una notable efervescencia en la mitad del mundo, y una profunda crisis en la otra mitad, aunque las dos mitades a menudo se mezclan y no resultan fácilmente deslindables. "¿De cuál de estas dos mitades de la humanidad –pregunta el teólogo José María Vigil– será el futuro?

De los datos contradictorios que observamos se puede inferir los diagnósticos más diversos. Pero mirando hacia el tramo más amplio posible del río de la historia, parecería que, a pesar de todos los meandros y remolinos, el río en su conjunto dirige sus aguas en una concreta dirección global. Resulta imposible negar que en muchos lugares se da una evolución hacia una secularización de dimensiones sin precedentes, y que la comprensión de la religión –vista ya no como una obra divina, sino como una construcción de los propios seres humanos (aunque pueda estar impulsada por la fuerza del Misterio), con todos sus condicionamientos concretos– se transforma profundamente. Tanto es así, que se constatan muchos signos de declive registrados por las mismas religiones, desde el abandono de los fieles, hasta la pérdida de credibilidad y plausibilidad de sus doctrinas. Muchas personas sienten una necesidad imperiosa

3. Los tres primeros capítulos han sido publicados en Italia por la revista *Adista*, en los números de *Documenti* 29, 31 y 33/2015.

de transformar radicalmente su religiosidad; experimentan dolorosamente la contradicción con las doctrinas oficiales o cultivan una vida espiritual en un sentido posreligional[4].

Pero entonces, si el papel tradicional de la religión aparece en una crisis irreversible, ¿qué formas tomará en el futuro esta dimensión espiritual irreprimible del ser humano? ¿Cómo se presentará la religión en una sociedad posreligional? ¿Y qué será de la tradición de Jesús en este nuevo escenario? ¿Tendrá éxito el cristianismo en la empresa de transformarse, reinterpretarse y reconvertir todo su patrimonio simbólico en vistas al futuro que le espera? ¿Podrá deshacerse de dogmas, ritos, jerarquías y normas, de todos esos rituales religiosos que, como señala, por ejemplo, el teólogo José María Castillo[5], terminaron complicando, en lugar de favorecer, nuestra relación con Dios, obstaculizando aún más y sobre todo, nuestras relaciones humanas? ¿Podrá dejar atrás todos aquellos casos en los que “la religión se ha sobrepuesto al Evangelio”? Así ha ocurrido con la Eucaristía que, instituida por Jesús como “una cena”, con una dimensión de convivialidad muy destacada, se ha transformado sin embargo en un rito sagrado.

Las reflexiones teológicas del obispo episcopaliano John Shelby Spong, del jesuita belga Roger Lenaers, y del claretiano español, naturalizado nicaragüense y residente en

4. J. M. VIGIL, “Para una agenda teológica planetaria del FMTL. Propuesta de la Comisión Teológica Internacional de la EATWOT en el debate del Foro Mundial de Teología y Liberación, en Dakar, 2011”, *servicioskoinonia.org/relat/415.htm*. Intervención publicada en italiano con el título “Per un’Agenda Teologica 2011-2013 del FMTL”, en *Adista Documenti*, nº 6/2011, p. 5.

5. J. M. CASTILLO, “La forza dei rituali religiosi”, in *Adista Documenti*, nº 31/2015.

Panamá, José María Vigil, han intentado responder a estas preguntas. Ellos son los principales exponentes de este nuevo paradigma y autores de los primeros capítulos de este libro. A ellos miran con interés y pasión, aquellas personas que, incluso fuera de la investigación teológica propiamente dicha, quieren sentirse más cerca "de la vida que Jesús defendió y a la que dio dignidad". Tal es el caso de la periodista y escritora cubano-nicaragüense María López Vigil.

Esta perspectiva posreligional es una tarea que requiere una profunda reflexión, frente al desafío que afronta la humanidad. Lo que viene es "un tsunami cultural y religioso, una metamorfosis que quizás dificulte reconocernos en un futuro cercano".[6]Si, en efecto, "los antropólogos dicen que la transición desde la sociedad paleolítica a la neolítica, con la revolución agraria, fue la situación más difícil que ha experimentado nuestra especie", es posible que estemos afrontando "un momento evolutivo similar"[7]. No se trata, claro está, del fin del mundo, sino sólo del "fin de un mundo, el fin del mundo agrario-neolítico y su epistemología", porque "la vida y su dimensión profunda continuará. Y es nuestro deber entender lo que está sucediendo", "contribuir a este nuevo nacimiento evolutivo de nuestra especie, volviendo a reinventarnos, como lo hicimos al comienzo del Neolítico"[8].

De ahí la necesidad de que la teología participe en un trabajo que es a la vez deconstructivo –para superar todo lo que se ha vuelto obsoleto–, y constructivo –para explorar las

6. Commisión Teológica Internacional de EATWOT, "Hacia un paradigma pos-religional?", l.c., p. 311.

7. *Ibídem*.

8. *Ibíd*., p. 312.

formas en que podemos desarrollar completamente nuestra dimensión espiritual–. "Muchas cosas están muriendo, es inevitable que mueran, y es mejor que mueran; tratemos de ayudarles a bien morir (con el *ars moriendi*, saber morir dando vida a los demás, o sea, dando a luz...). Porque a la vez, hay un mundo completamente nuevo que intenta nacer, que es bueno que nazca, y que queremos ayudar a que nazca"[9].

¿De qué Dios estamos hablando?

Si bien el *homo sapiens*, desde el principio, también era un *homo spiritualis*, la idea concreta de Dios surgió y se formalizó bastante más tarde. Como recuerda José María Vigil, a lo largo del Paleolítico (70.000-10.000 aec), nuestros antepasados adoraban "la Gran Diosa Madre, que no era una Diosa, un Dios en femenino, sino "la Divinidad", confundida y profusamente identificada con la Naturaleza"[10]. Es con las religiones "agrarias" cuando se generaliza y se impone la idea de un Dios personal –y masculino por cierto–, que habita en las alturas del cielo y defiende a su pueblo contra sus enemigos.

El concepto greco-cristiano de Dios (*theós*), Dios todopoderoso, Creador, Señor y Juez, permanecerá luego en el centro de la cosmovisión religiosa occidental, "como la estrella polar de la fe religiosa, en torno a la cual gira todo". Hasta el punto de que, de Dios "ni siquiera podía dudar: la

9. *Ibíd.*, p. 313.

10. J. M. VIGIL, «El teísmo, un modelo útil pero no absoluto para "imaginar" a Dio», *Agenda Latinoamericana* 2011, p. 142-143.

duda ya era un pecado, contra la fe”[11]. Sin embargo, a partir del siglo XVII, la evolución de la ciencia hace que Dios retroceda, primero poco a poco, luego aceleradamente, en todos los frentes donde hasta entonces había reinado sin oposición. Como Bonhoeffer dijo con lucidez: “Dios se retira, y nos llama a vivir sin él, como adultos, un cristianismo sin religión, una santidad secular”[12].

En realidad, hasta hace poco, no era Dios mismo quien había entrado en crisis, sino más bien sus “falsas imágenes”, producidas por una concepción limitada del misterio divino. Pero ahora, lo que entra en crisis y pierde sentido, es el teísmo mismo, tenido clásicamente como indudable y esencial en la mayoría de las tradiciones occidentales. La representación tradicional de Dios hoy día es cada vez más debatida. Se desecha esa imagen de Dios en la que fuimos educados y según la cual, nuestro mundo imperfecto y pasajero depende completamente de otro mundo, perfecto y eterno, en el cual un Dios con rasgos antropomorfos ejerce su gobierno sobre nosotros, interviniendo “milagrosamente” en el dominio de la naturaleza.

La nueva visión de la realidad, contada por la ciencia ahora como una especie de nueva “historia sagrada”, ya no permite de hecho imaginar a un Dios que esté afuera, ni arriba, porque ya no tiene sentido hablar de un “arriba”, ni de un “afuera”, con respecto al cosmos. Hay pues una distancia inevitable, escribe José María Vigil, entre la imagen tradicional de “dios” y la verdadera Realidad Última, inaccesible e inimaginable; entre el Dios que, está “allá arriba, ahí fuera”, como sucede en el modelo teísta, y un Dios como Amor

11. *Ibídem*.

12. *Ibídem*.

primordial trascendente que se expresa en la evolución del Cosmos como el Misterio más profundo del Todo. El antiguo Dios teísta (*theos*) intervenía en la historia fuera de las leyes naturales –y, en consecuencia, restaba a la creación la autonomía de la que estaba dotada–. Esta "nueva" percepción de la divinidad de la realidad, es la que alimentamos y activamos cuando miramos dentro de nosotros mismos y dialogamos "con nuestro Centro y con nuestro Ser más profundo".

Un "Dios" que tal vez captamos, como ha señalado Leonardo Boff, a través de nuestra "inteligencia espiritual", una conciencia que, como han descubierto los neurobiólogos, tiene su base biológica en una región de los lóbulos temporales, y que no por casualidad llaman "punto Dios". El Universo, explica Boff, ha evolucionado, por miles de millones de años, «hasta el punto de producir en el cerebro humano el instrumento a través del cual es posible captar la Dimensión divina que desde siempre impregna el Universo, aunque no nos era perceptible debido a la falta de una conciencia adecuada"[13].

Lo esencial permanece

Si la imagen de Dios ha cambiado, cuánto más tendrá que cambiar la imagen de la religión. «Toda confesión religiosa es una carretera –escribió el filósofo Roberto Mancini–, no una casa, y mucho menos una fortaleza. Si se pone rígida como si fuera una casa, entonces la religión misma se convierte en idolatría"[14]. La fe en Dios, nace en forma

13.L. BOFF, «El "Punto Dios" en el cerebro», *Agenda Latinoamericana* 2011 (latinoamericana.org/digital).

14. R. MANCINI, "Dalle religioni all'umanità nuova", en *Agenda Latinoamericana* 2011, cit., p. 15.

de religión, pero luego, para desarrollar y adquirir madurez, debe salir de la religión y convertirse, simplemente, en “adhesión, respuesta, consentimiento a una invitación que nos llega del Dios desconocido”[15]. Y esto es también lo que Spong afirma: que los seres humanos continuarán necesitando unirse, compartir, celebrar, alimentar su espiritualidad, pero ya sin estructuras y relaciones de poder que reproducen el poder paternalista de “un Dios” de tipo teísta.

La renuncia al teísmo –necesaria, dolorosa, pero en última instancia liberadora– es la convicción básica del paradigma posreligional. Con ella el mensaje original de la fe cristiana no pierde nada realmente esencial. Incluso en la visión moderna del mundo, que es una visión explícitamente no teísta, se mantiene “la confesión de un divino Amor absoluto, que ha creado y sigue creando el cosmos, y que en el curso de la evolución se expresa y revela progresivamente, primero en la materia, luego en la vida, luego en la conciencia y por tanto en la inteligencia humana y, finalmente, en el amor total y desinteresado de Jesús, y en aquellos en quienes vive Jesús”. Igualmente permanece intocada “la confesión de Jesús, como su autoexpresión más perfecta” y la “comprensión del Espíritu como una actividad vivificante de este Amor absoluto”.

John Shelby Spong, un nuevo cristianismo en la teología de un obispo

El obispo episcopaliano John Shelby Spong destaca en la primera fila de los teólogos comprometidos en esta tarea de reformular el mensaje cristiano en un lenguaje

15. *Ibíd.*, p. 14.

comprensible, relevante y significativo. Spong está especialmente atento a los numerosos signos de declive que aparecen por todas partes en la religión cristiana. Por ello entiende, "como obispo y como cristiano comprometido", que la única forma de "salvar al cristianismo como una fuerza para el futuro es "encontrar en la Iglesia el coraje que la haga capaz de renunciar a muchos esquemas del pasado".

Su compromiso se concretó en un libro que se convirtió en un hito en este camino de la reflexión teológica, "Por qué el cristianismo debe cambiar o morir", con un manifiesto de 12 tesis, "a la manera de Lutero", en la entrada principal de la capilla de Mansfield College, en la Universidad de Oxford, Reino Unido, luego enviado por correo a todos los líderes cristianos del mundo.

Spong, intenta ofrecer una visión del cristianismo "reformulada tan radicalmente, que pueda vivir en este mundo nuevo y audaz", y "tan global que, en comparación, la Reforma del siglo XVI parecerá un juego de niños"[16]. No obstante, esa misma visión sigue vinculada a la experiencia que dio origen a esta tradición de fe de hace más de dos mil años. No es coincidencia que el autor profese ser un creyente entusiasta, apasionado y convencido de la realidad de Dios: "Creo que Dios es real, y vivo profunda y significativamente en relación con esta Realidad Divina. Yo proclamo a Jesús como mi Señor. Creo que él medió a Dios de una manera poderosa y única en la historia de la humanidad y en mí"[17]. Pero agrega: "Sin embargo, no defino a Dios como un ser sobrenatural. No creo en una

16. J. S. SPONG, *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*. Colección Tiempo Axial. Quito, Ecuador. *tiempoaxial.org*

17. *Ibíd*., p. 33

divinidad que pueda ayudar a una nación a ganar una guerra, intervenir para curar la enfermedad de un ser querido, o hacer que un equipo deportivo en particular venza a su oponente"[18].

Según Spong, el Dios entendido teísticamente como "un ser con poder sobrenatural, que habita fuera de este mundo, y que lo invade de vez en cuando para realizar su voluntad divina"[19], un ser con poderes milagrosos al que rogar, obedecer, y ante el que postrarse como un esclavo frente al amo, hoy está muriendo, si es que no ha fallecido ya. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas prefieren continuar el juego, gritando cada vez más las antiguas formulaciones del Dios teísta, como explicación de lo que hasta ahora era inexplicable. Pero ese Dios está desapareciendo de nuestra vista, empujado, cada vez más, al margen, a causa de cualquier nuevo descubrimiento científico. Y los seres humanos, que durante siglos se habían confiado totalmente a esta divinidad para enfrentar la conciencia de la finitud e insignificancia humanas, ahora se enfrentan nuevamente al trauma de la soledad y la pérdida de significado.

Sin embargo, como señala Spong, si el teísmo, como descripción humana de Dios, muere, no se dice que también deba morir Dios; es decir, no se dice, que la única alternativa al teísmo sea el ateísmo. "Nuestra autoconciencia, siempre en crecimiento, ¿no podría permitirnos entrar en relación con aquello sobre lo que nuestro ser está fundado, que es más de lo que somos, pero también parte de lo que somos?"[20]. Así, la nueva madurez que se espera de nosotros,

---

18. *Ibídem*.

19. *Ibíd*., p. 58.

20. *Ibíd*., p. 101.

que se traduce en la dolorosa y aterradora renuncia a "un ser sobrenatural que nos hace de padre, que nos cuida y nos protege"[21], abre el campo a una nueva búsqueda: la de "una trascendencia que entra en nuestra vida, pero que también nos llama más allá de los límites de nuestra humanidad, no hacia un ser externo, sino hacia el Fundamento de todo lo que hay y es, hacia la comprensión de un Dios que "puede ser presentado de una manera radicalmente diferente"[22].

La pregunta que tenemos ante nosotros es: "¿Existe alguna realidad que convengamos en llamar con la palabra «Dios», cuyo rostro pueda estar oculto, pero cuyos efectos pueda yo ver?"[23]. Y Spong no escapa al intento de dar una respuesta: «Dios es la fuente más profunda de la Vida. Dios es venerado viviendo plenamente, compartiendo profundamente"[24]. Y de nuevo: "Dios es la última fuente del Amor. Este Dios es adorado amando generosamente, difundiendo amor, dando amor sin ponerle un precio"[25]. Y finalmente: "Dios es el Ser, y veneramos a este Dios teniendo el coraje de ser todo eso que podemos ser", yendo más allá "del modo de sobrevivir encerrados en nosotros mismos, al que tanto tiende la vida humana"[26]. "Hoy –escribe Spong– vivo en la creencia de que no estoy separado de este Dios. [...] La alteridad viene a mi encuentro. La trascendencia me llama. Dios me abraza"[27]. Y por eso

21. *Ibídem.*

22. *Ibíd.*, p. 106.

23. *Ibíd.*, p. 113.

24. *Ibíd.*, p. 120.

25. *Ibíd.*, p. 123.

26. *Ibíd.*, p. 125.

27. *Ibíd.*, pp. 126-127.

"Dios no está muerto. Realmente hemos entrado en Dios. Somos portadores de Dios, cocreadores, encarnaciones de lo que Dios es"[28].

El autor tampoco renuncia al intento de responder a otra pregunta crucial, de la que depende el futuro mismo del cristianismo: "¿Es posible poder contar la historia de Cristo dejando de lado la concepción teísta de Dios?"[29]. Si renunciamos al retrato terrenal del Dios teísta en forma humana, ¿qué quedaría de Jesús? Para Spong, quedaría "una vida humana que, sin embargo, hace que la base de cada ser sea conocible, visible y convincente"[30], "alguien que ha estado más vivo y lleno de vida que cualquier otra persona que haya conocido"[31], alguien que rompe los límites y permite "superar las barreras humanas y alcanzar la divinidad que revela su vida"[32], alguien que revela la fuente del amor y luego nos llama a entrar en ella.

Y finalmente, ¿cómo será la Iglesia en el mundo post-teísta? En el post-teísmo, el culto ya no tiene el propósito de confesar nuestros pecados a un "juez paternal"; de confiar en el poder de las oraciones de la comunidad para dirigir el curso de la historia mundial; de purificar a los niños, con el bautismo, "de la humanidad caída en la que nacieron"; de "actualizar litúrgicamente el sacrificio divino realizado para asegurar nuestra redención de una supuesta condición desesperada de pecado original"[33].

---

28. *Ibíd.*, p. 128.
29. *Ibíd.*, p. 133.
30. *Ibíd.*, p. 138.
31. *Ibíd.*, p. 199.
32. *Ibíd.*, p. 200.
33. *Ibíd.*, pp. 299-300.

Si una nueva humanidad “depende de nuestra capacidad de ir más allá de nuestra mentalidad de supervivencia egocéntrica”[34], uno de los objetivos de la nueva Iglesia será organizar la vida de adoración para alentar el amor desinteresado por otros. Y ésta será la razón por la cual Jesús seguirá estando en el centro de nuestra liturgia “como un brillante ejemplo de alguien que ha logrado vivir plenamente, amar sin límites y ser todo lo que ha podido ser”. De esta manera, la Iglesia del futuro se dedicará a la expansión del Reinado de Dios, trabajando con determinación no por un programa “religioso”, sino por el programa de Vida, de “vida en abundancia para todos”, sin imponer su propia verdad a nadie, sólo viviendo para aumentar el Amor.

Roger Lenaers: reescribir el credo en lenguaje moderno

Se trata del jesuita Roger Lenaers, con su libro «Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad». Para el ser humano occidental del tercer milenio, el lenguaje de la tradición cristiana se ha convertido en un idioma extranjero, “un idioma para afiliados, que sólo entienden los cada vez menos fieles que aún están familiarizados con el imaginario del pasado»[35]. La tarea de traducir el mensaje cristiano a un lenguaje en el que el hombre y la mujer modernos puedan reconocerse, se ha hecho inevitable. Por supuesto, esta formulación moderna de la fe, recono-

34. *Ibíd.*, p. 307.

35. Roger LENAERS, *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad.* Abya Yala, Quito 2008, p. 10ss.

ce el autor, diverge de la tradicional, hasta tal punto, que necesariamente levanta sospechas de heterodoxia. “Pero ése no es el caso, en absoluto”[36]. Además, muchas de las representaciones tradicionales, no son tan antiguas como se dice, ni pertenecen a las buenas noticias originales: la confesión de la divinidad de Jesús –recuerda Lenaers– tardó varios siglos en convertirse en parte del depósito de la fe; pasaron tres siglos antes de que el espíritu de Dios fuera visto como una persona divina; tomó cuatro la elaboración de la doctrina del pecado original hereditario; mil años para reconocer el matrimonio como un sacramento; y muchos más para la infalibilidad papal y los dogmas marianos. ¿Era imposible ser verdaderamente cristiano en los tiempos anteriores a estas formulaciones? Lenaers destaca también otro elemento decisivo: no recibimos nuestra fe para mantenerla enterrada en el campo del pasado, sino para difundirla y sembrarla. Sólo si se traducen al lenguaje de la modernidad las buenas noticias seguirán siéndolo para los hombres y mujeres de hoy.

En un estilo simple y claro, Lenaers se está preparando para una revisión total del catecismo católico, releyendo uno por uno todos los temas doctrinales desde la clave del paso de la heteronomía a la autonomía. Heterónomo, según el autor, es el universo mental de las representaciones cristianas tradicionales, según el cual nuestro mundo depende completamente de otro mundo y de sus prescripciones, de una instancia externa y superior al cosmos, que todo lo sabe, y que se dignó comunicar algo a unos pocos elegidos. Un universo mental común al antiguo y al nuevo Testamento, a todo el legado de los Padres de la Iglesia, a

36. *Ibíd.*, p. 10.

toda la escolástica, a los concilios, incluido el Vaticano II, a la liturgia, a los dogmas y a su elaboración teológica; todo ello fundamentado sobre el axioma de los dos pisos o dos mundos paralelos.

Jesús mismo y los apóstoles y profetas en los que se basa el credo cristiano, especifica Lenaers, pensaron de manera heterónoma. Pero el ser humano «moderno», considera impensable que un poder fuera del mundo intervenga en los procesos cósmicos; está convencido de que sólo hay un mundo, el nuestro, éste, que es un mundo sagrado, como «auto-revelación del Misterio sagrado que podemos llamar Dios»[37]; pero un Dios que nunca está afuera, sino que siempre ha estado en el centro; un Amor que lo genera todo, que se expresa en forma de cosmos, y se revela cada vez más claramente durante el transcurso de la evolución cósmica. Por lo tanto, no es un concepto frío y distante, sino un "Tú" que sólo ama, que no puede ser descrito, y al que sólo se puede decir "sí» en su trascendencia. Un Dios que atrae a los seres humanos hacia sí mismo, mucho antes de que ellos vengan a él, el Dios de su salvación, entendida como la satisfacción de las necesidades humanas más profundas.

El cosmos, en la visión autónoma, sería entonces la autoexpresión limitada del ser inagotable de Dios, que hace visible ese Misterio que supera nuestro conocimiento y que muestra su rostro en la figura de un Universo en gestación continua y en marcha hacia una configuración de amor cada vez más intensa. Y si el Amor es la fuerza impulsora de la evolución, también es la dirección que la Humanidad debe tomar, como la cumbre de la evolución cósmica, para

37. *Ibíd.*, p. 29.

que el ser humano se libere cada vez más de sí mismo y se entregue a los demás.

Esta visión está bien resumida en el título de su segundo libro: «Aunque no haya un Dios ahí arriba». Un título que evoca la famosa frase de Dietrich Bonhoeffer, el teólogo protestante víctima del nazismo, sobre la necesidad de "vivir en el mundo *etsi deus non daretur*", como si no hubiera Dios. Una expresión original del jurista y teólogo holandés Hugo Grozio, hablando sobre la ley natural. Ésta seguiría vigente *etiamsi daremus Deum non dari*, *incluso si diéramos por supuesto que Dios no existe*.

Si para Grocio, hijo de una era premoderna, la inexistencia de ese Dios en los cielos más altos era una suposición absolutamente irreal, el título del libro de Lenaers expresa, por el contrario, una concepción moderna según el cual "este" Dios realmente ya no está allí. Sin embargo, al dejar que se entienda el "aunque" como que Dios no existe, o mejor dicho, aunque no esté "allá arriba", en otro mundo que domina y determina soberanamente el nuestro, el mensaje original de la fe cristiana no pierde nada de su sustancia verdadera: Jesús de Nazaret, como leemos en el Prefacio, sigue siendo el Cristo, "la suprema auto-revelación del Misterio que llamamos Dios" y, por lo tanto, la fuente de nuestra salvación, el alfa y omega de nuestra existencia"[38].

Es cierto que las consecuencias de una reinterpretación de la buena nueva en el lenguaje de la modernidad parecen ser verdaderamente llamativas. Expresan la distancia que separa el marco conceptual heterónomo (premoderno y sobrenatural), respecto del marco autónomo o intramundano

38. R. LENAERS, *Aunque no haya un Dios ahí arriba. Vivir en Dios sin dios*. Abya Yala, Quito 2013, p. 11ss.

del "creyente moderno". En esta modernidad, es impensable que un poder de fuera del mundo intervenga en los asuntos humanos. El mensaje confesional tradicional debe revisar su adhesión a la realidad intramundana, para que tenga sentido para el hombre y la mujer de hoy en día.

El abandono de la heteronomía en favor de la autonomía no puede dejar de tener repercusiones decisivas también en el campo de la ética: si la ética premoderna ya cumplió su tiempo, al menos en Occidente, y la ética del humanismo moderno no está libre de componentes potencialmente destructivos, Lenaers identifica una "tercera vía", una ética moderna, pero creyente, que, «por un lado, encuentra su fuente de inspiración en el Evangelio y, por otro, reconoce plenamente la autonomía del ser humano y del cosmos"[39]. El jesuita deduce los principios del comportamiento humano no desde afuera, desde una autoridad infalible, sino de la esencia auténtica del ser humano, entendida como la chispa de un Amor original absoluto. En este contexto, la ética moderna creyente es una ética del amor, en la que, lo que se debe hacer es, en principio, cuanto "promueve procesos de humanización", y lo que no se debe hacer es lo que lo daña[40]. Una ética que nos permite encontrarnos con Dios, no sólo en ciertos momentos, como en la ética premoderna, cuando se choca con algunos de sus mandamientos, sino siempre que se pregunta si lo que hacemos nos hará bien a nosotros, a los demás y a la naturaleza.

¿Cuál será, en cambio, el papel de las Escrituras en este contexto del pensamiento creyente moderno? ¿Qué le sucede a la Biblia cuando deja de ser considerada la "palabra

39. *Ibíd.*, p. 31.

40. *Ibíd.*, p. 53.

de un Dios que está en los cielos"? Ciertamente, ya no es posible continuar pensándola como "el depósito inspirado de los mensajes divinos": "Se puede aceptar de buena fe –explica Lenaers– porque otros lo dicen. ¿Pero cómo lo saben? Ciertamente sólo porque Dios se lo confirmó, y ¿dónde lo confirmó? Ciertamente en la Biblia o en el Corán. Pero esto es una "petición de principio" pura, un círculo vicioso, en el que, precisamente, lo que debe demostrarse se usa como prueba[41].

Y esto sin siquiera considerar el problema representado por esos comportamientos inhumanos o injustos que, a lo largo de las páginas de la Biblia, están ordenados, promovidos o aprobados por Dios, como, por ejemplo, la destrucción de los medianitas (Núm 31), "un genocidio frente al cual, Srebrenica se queda pequeño"[42]. O el problema de las contradicciones, de los fenómenos imposibles y de algunas declaraciones éticamente cuestionables, también presentes en el Nuevo Testamento.

Sin embargo, según Lenaers, una reevaluación de la Biblia es claramente posible en el contexto del pensamiento creyente moderno, comenzando por la consideración del Evangelio como "el fundamento de nuestro encuentro personal con Jesús de Nazaret"[43] y de nuestra profesión de fe. En Jesús, como la autoexpresión de Dios más alta, más rica y más fecunda y, en este sentido, sí, "palabra" de Dios, "entre comillas"[44], en la medida en que ese relato del encuentro

41. *Ibíd.*, p. 177.

42. *Ibíd.*, p. 179.

43. *Ibíd.*, p. 202.

44. *Ibíd.*, p. 204.

con Jesús logra traducirse en nosotros en una experiencia de luz, de liberación, de alegría, de paz.

José María Vigil, una nueva teología para una nueva era

Además de las reflexiones iniciales sobre el surgimiento de las religiones José María Vigil viene a reflexionar sobre una "nueva teología, a partir de nuevos presupuestos, para una nueva época"[45]y, por lo tanto, también de una nueva teología de la liberación, sobre la base de nuevos supuestos. Toma como *locus theologicus* el de todas esas personas "que perciben una tensión entre la fe tradicional y la pertenencia a una sociedad culturalmente nueva y adulta", que sienten que carecen de suelo bajo sus pies, o incluso que sufren una especie de "exilio, sin una Iglesia a la que podrían considerar como su propia patria"[46].

Una barricada sería inútil: ante un cambio de una importancia inimaginable, como el que la humanidad se está preparando para experimentar, no sólo un cambio de época, sino una especie de "mutación genético-espiritual", una

45. J. M. VIGIL, "50 anos depois do Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro", Conferencia en el Congresso Internacional de la UNISINOS, octubre de 2012, sobre la «Semântica religiosa del futuro». Publicada en: *Cadernos Teologia Pública* (ihu.unisinos.br/programas/teologia-publica), Instituto Humanitas Unisinos, IHU, nº 76. También en: https://eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL/Nuevos-Paradigmas-New-Paradigms

46. *Idem*, "Teología de la Liberación en camino hacia nuevos paradigmas", en «Voices» 4/2013, "Liberation Theology, 40 Years Old", *eatwot.net/voices/voices-2013-4.pdf* , p. 176

"metamorfosis", cuyos resultados aún se desconocen, la única respuesta posible es encontrar urgentemente la clave para construir una nueva visión que nos permita "caminar hacia el futuro"[47].

Una transformación, que atraviesa la condición religiosa de la humanidad y que es esencialmente provocada por el crecimiento exponencial del conocimiento ("*The New York Times* publica más información en una semana que la que era disponible para una persona de cultura media del siglo XVIII"[48]). El famoso eco-teólogo y cosmólogo estadounidense Thomas Berry ya había captado un auténtico carácter de «revelación» en esta explosión científica, con la reestructuración del conocimiento religioso que esto implica.

Teología axial

La transformación global de la conciencia humana a la que se enfrenta la humanidad es tan profunda, que va a "desbordar los límites dentro de los cuales nuestro conocimiento se ha movido en los últimos milenios"[49]. "Dentro de la misma sociedad –dice Vigil– hay sectores que viven anclados en las formas tradicionales de pensar de siglos pasados, y otros sectores que razonan ya como se va a razonar en el futuro. Su relación es difícil, como cuando, en una misma partida,

47. *Idem*, "Indicazioni per la semantica religiosa del futuro", cit., en *Adista Documenti*, nº 20/2013, p. 2.

48. *Ibíd*, p. 3.

49.*Idem*, "Teología de la axialidad y teología axial", «Voices», nº 3-4/2012, "Towards a Work Agenda for Planetary Theology", *eatwot.net/voices-2012-3&4.pdf*.

un jugador piensa que está jugando ajedrez, mientras el otro juega pensando que juega a las damas: comparten el mismo tablero, las mismas fichas... pero con unos significados diferentes para cada uno de ellos, y las reglas de su juego, por las que se rigen, también son diferentes, y mutuamente incompatibles. Esto es lo que está detrás de muchos de los conflictos ideológicos actuales, incluidos los religiosos"[50].

Sin embargo, cada vez más, y de manera irreversible, las suposiciones, axiomas y postulados del pasado ceden, y son reemplazados por los emergentes. ¿Y qué pasa? Que "las viejas respuestas ya no responden a las nuevas preguntas. Las respuestas elaboradas dentro de un paradigma son incorrectas, irrelevantes, o incluso incomprensibles, cuando se leen o se perciben desde otro paradigma"[51].

Es en este contexto donde el concepto lanzado por Karl Jaspers, de "tiempo axial", adquiere relieve, entendido, explica Vigil, "como un eje imaginario en el tiempo que marcaría un antes y un después"[52]. Jaspers creía que lo había identificado en el período comprendido entre 800 y 200 años antes de Cristo, tiempo en el que se abrió una nueva etapa en la conciencia espiritual de la humanidad, en la que todavía estaríamos. Y hoy, para los estudiosos del fenómeno religioso, la hipótesis de un segundo tiempo axial ha adquirido credibilidad: los cambios que estamos experimentando no serían sólo acelerados, sino sobre todo radicales, al nivel de los presupuestos paradigmáticos; una transformación global cultural-espiritual de la conciencia de la humanidad,

50. *Idem*, "In cammino verso i nuovi paradigmi", cit., en *Adista Documenti* n. 5/2013, p. 10.

51. *Ibídem*.

52.*Idem*, "Teología de la axialidad y teología axial".

de tal profundidad, que bien puede calificarse como "un nuevo tiempo axial".

Nuevo paradigma epistemológico

Lo que es seguro, en cualquier caso, es que el ser humano está experimentando una profunda metamorfosis, una transformación radical de las estructuras cognitivas y epistemológicas, cuyas raíces vienen ya de la revolución científica del siglo XVI: cambian su forma de conocer, los postulados y sus axiomas milenarios. «Durante mucho tiempo nos decidimos en el pasado por un cómodo "realismo ingenuo" que postuló la *adaequatio rei et intellectus*, una adecuación entre la realidad (las cosas, *res*) y lo que pensamos, una correspondencia directa entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad. Hemos interpretado en forma literal las creencias que transmiten los mitos religiosos, como si fueran descriptivos de la realidad, porque habrían sido revelados desde el exterior por la autoridad absoluta"[53]. Pero hoy hemos entendido que "nuestro conocimiento no describe la realidad, sino que es deudor del modelo mental que utilizamos, y que el conocimiento concretamente religioso también es una construcción humana, desarrollada sobre la base de metáforas, que con el tiempo se vuelven obsoletas, e incluso dañinas"[54].

Así, la religión "no puede ya consistir en 'creer', en 'someterse' a una 'revelación' llegada desde 'afuera', ni en aceptar 'verdades o doctrinas'"[55], sino que debe reconocer

53. J.M. Vigil, "Per un'Agenda Teologica 2011-2013 del FMTL", cit., en *Adista Documenti* n. 6/2011, p. 6.

54. *Ibídem*.

55. *Ibídem*.

que lo religioso, la espiritualidad humana, está más allá de doctrinas, dogmas, teologías, y que debe ser reconducida a su esencia, y pasar a ser una 'religión sin verdades'. En consecuencia, las religiones agrarias-neolíticas podrán sobrevivir en la sociedad del conocimiento sólo si dejan de ser religiones neolíticas y deciden reescribirse", como software que son, para funcionar sobre un 'sistema operativo' enteramente nuevo, obviamente incompatible con el anterior"[56]. Por eso, la teología está llamada a asumir esta conciencia de "axialidad", conciencia de estar realmente en un "tiempo axial", dando prioridad a la tarea de acompañar y promover todas las transformaciones y rupturas que están siendo necesarias.

El paradigma epistemológico nos habla de una nueva manera de entender la ciencia. El conocimiento científico se caracteriza por su "carácter dinámico, no estático, y como tal, siempre provisional, y de ninguna manera dogmático o definitivo, ni mucho menos sometida a un 'argumento de autoridad'". Por eso, en el ámbito de la ciencia, la humanidad se siente hoy peregrina, siempre buscando una nueva forma de comprender la verdad, de una nueva interpretación, de una hipótesis más veraz o una verdad más profunda, siempre en busca de la verdad inaccesible.

Esta nueva configuración epistemológica, se opone a la tradicional de las religiones, especialmente las de los tres monoteísmos, las "religiones del Libro", que, por el contrario, creen "poseer la verdad, la Verdad total, la Verdad eterna e inmutable: la Verdad divina", y creen "poseerla, no como resultado de un trabajo de investigación y desarrollo

56. *Idem*, "In cammino verso i nuovi paradigmi", *loc. cit.*, en *Adista Documenti*. n. 5/2013, p. 10.

humano, sino como un regalo recibido de Arriba, de la Revelación, recibido sólo por ellas". Lo cual las lastra con la consiguiente imposibilidad de "tolerar cambios en esas verdades tradicionalmente consideradas por ellas como reveladas, o dogmáticas", ni de abandonar afirmaciones que ellas mantienen en su 'depósito de la fe', "aunque en el mundo real y en el ámbito de la ciencia, esas afirmaciones hayan perdido toda plausibilidad".

La forma esquizofrénica como muchas personas, hijas al mismo tiempo de la ciencia y de la fe, del corazón y de la razón, viven su doble pertenencia, se debe a la incompatibilidad entre la epistemología de la futura (pero "en su mayor parte ya presente") sociedad del conocimiento, y la epistemología tradicional de las religiones. Por eso, es urgente, destaca Vigil, encontrar indicaciones precisas para una reelaboración del patrimonio simbólico religioso heredado, para reconciliarlo con esa naciente sociedad del conocimiento, armonizándolas así en "el corazón dividido de los creyentes".

Otros nuevos paradigmas científicos y sociales

El paradigma posreligional es un resultado de otros modelos conceptuales y procedimentales propios de las diversas disciplinas humanas, que "implican transformaciones epistemológicas igualmente profundas y revolucionarias", por diferentes caminos. Hemos citado la revolución epistemológica, el nuevo modo de entender la ciencia, y otra comprensión de la historia en el seno de la evolución cósmica. Ahora nos acercaremos, siguiendo a José María Vigil en los paradigmas epistemológico, pluralista, ecológico, y arqueológico-bíblico.

El *paradigma pluralista* está en el centro del proyecto editorial de EATWOT, titulado *Por los muchos caminos de Dios*, que se centra en encuentro entre la Teología de la liberación y la Teología del pluralismo religioso, en la dirección de una teología planetaria, abierta y libre; una teología multiconfesional, multirreligiosa e interreligiosa. "Las declaraciones teológicas clásicas, basadas en el exclusivismo, en el privilegio de la elección por parte de Dios, en la unicidad cristológica, en el carácter absoluto del hecho cristiano, tienen sus fundamentos desmoronados, clamando por una reformulación necesaria"[57].

De mayor importancia es el desafío que la *nueva cosmología* plantea para las religiones. El nuevo paradigma ecológico nos coloca en un mundo muy diferente del que las religiones nos han presentado. La *imagen de la naturaleza cambia* porque "una definición religiosa negativa de la materia y todo lo que tiene relación con ella (carne, sexualidad, instinto) como realidad intrínsecamente pecaminosa ya no es aceptable. Por lo tanto, ya no es posible "aceptar la hipótesis mitológica de un pecado original", que lo habría contaminado todo desde el principio, sino la hipótesis de una "bendición original"[58].

El mundo no fue creado como se nos dijo; las especies no fueron creadas por Dios tal como son; quizás no hubo creación, ni podemos considerar este mundo como un plano inferior a un supuesto plano celestial superior. Y nosotros, los humanos, no somos una especie absolutamente diferente de otros seres vivos; ni este mundo es un simple escenario colocado aquí para nosotros; ni parece que el sentido de la

57. *Ibíd.*, p. 11.

58. *Ibídem.*

realidad total pueda expresarse adecuadamente como el "plan divino de una historia de salvación humana". Prácticamente, la mayoría de las afirmaciones cosmológicas presentes en la totalidad del patrimonio simbólico de las religiones monoteístas deben re-entenderse, reorganizarse o reformularse"[59].

De la nueva cosmología y la nueva física, aprendemos que "la materia" tiene muy poco que ver con lo que pensábamos: gracias a la teoría de la relatividad de Einstein, según la cual la materia y la energía son equivalentes, estos conceptos asumen un nuevo significado y deben asumirlo también en el ámbito de la religión. La naturaleza ya no puede ser concebida como un simple depósito de "cosas" inanimadas, ni como un escenario establecido por Dios para que el ser humano se desenvuelva usándolo y sometiéndolo con su propio trabajo.

También *cambia la imagen del ser humano*, que la religión occidental ha descrito como sobrenatural: viene de afuera, está separado de la naturaleza y se ubica en un plano radicalmente diferente, el de la historia de la caída-redención-salvación, o incluso llamado a 'huir del mundo', ir más allá de la materia "para ser divinizado"... Hoy sabemos que los seres humanos no están por encima de la naturaleza, sino que provenimos del interior, de la Tierra: «Nuestro cuerpo está hecho de 'polvo de estrellas', literalmente, sin ninguna concesión a la retórica o la metáfora; nuestros átomos se formaron por la explosión de supernovas"[60]. No hemos venido a la Tierra, brotamos de ella. Y aunque según el Génesis, el ser humano aparece como 'formado a imagen y semejanza de Dios', la ciencia actual enfatiza la unidad de

59. *Idem*, "Indicazioni per la semantica religiosa del futuro", *loc. cit.*
60. Id. en *Adista Documenti* n. 29/2010, p. 6.

toda la materia en el universo. Todos los seres vivos tienen la misma fórmula básica y, por lo tanto, pueden considerarse primos o hermanos. "No somos los dueños de la creación, somos 'una' especie, entre muchas, aunque sí somos la única capaz de asumir la responsabilidad"[61].

Finalmente, *la imagen de Dios cambia*, en la dirección de "superar el modelo epistemológico con el que hemos concebido la Divinidad de la Realidad como un *Theos*, un Señor, allá arriba, allá afuera, anterior a toda realidad cósmica"[62]. Este modelo de *theos*, supremamente trascendente, expatriado de la realidad, dio lugar al mayor y más radical de los dualismos: Dios por un lado y el resto de la realidad por el otro"[63]. Esto es una construcción humana. Como cualquier otro concepto. Es un "modelo" que utilizamos para dar una forma accesible a un Misterio intuido con gran dificultad. Un modelo, no una 'descripción' de la realidad". La dimensión trascendente, escribe Vigil, no se encuentra 'fuera' de este mundo, sino que reside 'en' la realidad misma, constituye su corazón. Es una 'transcendencia inmanente'. No hay nada fuera de la realidad. Es la Realidad misma la que nos aparece como misteriosa, sagrada, divina.

Entonces "creer o no creer en Dios", ya no es la cuestión, ya no es el centro del asunto". Digamos que puedes creer en Dios (en la seriedad, en la profundidad, en la sacralidad absoluta de la Realidad) sin creer en un *theos*, ahí arriba, ahí

61. Equipo de la Agenda Latinoamericana, "Desafíos de la ecología a las religiones", en https://www.academia.edu/36044573/Desafíos_de_la_Nueva_Cosmología_a_las_Religiones

62. J. M. VIGIL, "In cammino verso i nuovi paradigmi", cit., en *Adista Documenti*, nº 5/2013, p. 12.

63. *Ibídem*, p. 13.

fuera, interventor, a nuestra imagen y semejanza. Y debemos superar radicalmente el antropocentrismo que subrepticiamente vehiculó y nos introyectó, ampliando nuestra mirada al cosmos y reconociendo su historia evolutiva ancestral como nuestro *oikos*, el *hogar* al que pertenecemos, el lugar natural de todo, lo humano y lo divino, el Todo. Debemos *oikocentrar*, *biocentrar* nuestra teología, hasta ahora descentrada de su centro, de su hogar, de su *oikos*, secuestrada y encerrada en los estrechos límites de una supuesta historia divina de la salvación humana –¡incluida la teología de la liberación!–.

El *nuevo paradigma arqueológico-bíblico* pone en cuestión el carácter exclusivamente sagrado de la inspiración bíblica. Hasta ahora la arqueología bíblica había perseguido el objetivo de "demostrar científicamente la verdad histórica de lo que la Biblia narra", o imagina, pero a partir de la segunda mitad del siglo XX, comenzó a dejarse guiar por criterios que ya no eran religiosos, sino sólo científicos. El resultado ha sido una revisión radical de los fundamentos históricos de las religiones abrahámicas, que condujo a una nueva comprensión de la historia de Israel y del nacimiento del cristianismo. Esas historias, que antes se consideraban indudablemente históricas, ahora aparecen como la adaptación con fines ideológicos de mitos, tradiciones, estructuras político-sociales y religiosas: inventos ingeniosos destinados a crear un pasado común que justifique el presente, afirmando una nueva identidad. Pero estas mismas ciencias histórico-crítico-arqueológicas, que han cuestionado críticamente la historicidad del contenido de las Escrituras, también nos posibilitan comprenderlas más profundamente: logran sacar a la luz la *story behind the story*, la "*historia* (que corre por) *detrás del relato* (bíblico)", haciéndonos ver que el mensaje espiritual que vehiculan esos relatos (lo que

realmente necesitaban y querían decir con esos relatos) está más allá, más al fondo de lo que el hilo narrativo del texto mismo nos cuenta. Y esto es realmente una verdadera nueva revelación, que nos revela un sentido que está bastante más allá de la narración literal, que muchas veces no tiene nada de literalmente histórica.

Sin olvidar nunca la dimensión liberadora

Toda esta problemática vinculada a los nuevos paradigmas no puede dejar de referirse también a la Teología de la liberación. Debe convertirse en una "teología pluralista" de la liberación, no sólo plural, tolerante y ecuménica. Debe ser "reconstruida también como una teología ecocentrada, a ejemplo de la llamada ecología profunda (*deep ecology)*, purificada de todo residuo antropocéntrico, así como de todos los dualismos ancestrales que arrastramos"[64], haciéndose hermana y compañera de toda la Vida que habita este planeta. También debe adoptar un lenguaje post-teísta para abrir las puertas a nuevas formas de percibir y expresar la Realidad última. Y debe enfrentar la enorme transformación sociocultural que está teniendo lugar para ingresar al nuevo mundo posreligional.

Equipaje más ligero

Con esta introducción, esperamos haber proporcionado las claves apropiadas para entrar en la novedad revolucionaria de esta "teología de frontera" y, sobre todo, cosechar sus

64. *Ibídem*, p. 14.

preciosos frutos para nuestra aventura humana. No es fácil asumir un nuevo paradigma religioso: nos sentimos náufragos, comprometidos a remar con todo nuestro esfuerzo, sin siquiera saber la dirección exacta, y sin saber siquiera si llegaremos a alguna parte. Dios ya no está allí para decirnos qué hacer, qué es bueno y qué no, ni para dirigirnos con leyes y prohibiciones, o para garantizar una salida exitosa en premio a nuestros trabajos, sufrimientos y fracasos. Tenemos la impresión de volar sin paracaídas.

Sin embargo, después de comenzar nuestro viaje, en la edad adulta de nuestra vida espiritual, sentimos que no hemos perdido nada importante. Nuestro equipaje ahora es mucho más liviano, pero sigue conteniendo todo lo que necesitamos. Se ha vuelto tan ligero, que nos permite caminar más rápido, y sentirnos parte consciente y co-protagonista de esta aventura histórico-evolutiva. Nos permite sentir el aliento del Universo, nuestro vínculo indestructible con la Vida y con el Amor sin límites.

PRESENTACION DE ROGER LENAERS

Manuel Ossa[1]

Quise conocer al P. Roger Lenaers personalmente, aprovechando un viaje que hice a Europa por razones familiares. Mi señora me animó a visitarlo. Y fuimos juntos.

Llegamos a Vorderhornbach, un pueblo perdido en las montañas del Tirol austríaco. Después de la última estación de un pequeño tren local, tomamos un bus que en media hora nos llevó hasta el pueblo. El conductor del bus conocía al párroco, "pues, ¿cómo no?, ¡si todos lo conocen!". Se detuvo frente a la puerta de su casa y, desde su asiento, nos anunció a quien ya nos esperaba afuera: "¡Visitas para usted, Padre!".

Esa noche lo habíamos invitado a cenar en una posada donde él mismo nos había conseguido alojamiento, pese a que en la baja estación turística los hoteleros descansaban o

---

1. Filósofo y teólogo. Del Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago de Chile. Director, por años, de su revista «Pastoral Popular». Autor de *Espiritualidad Popular y Acción Política* (Rehue, Santiago 1990); *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura* (CEDM y Fund. Konrad Adenauer, Santiago 1999);*Lo ajeno y lo propio. Identidad Pentecostal y Trabajo* (Rehue, 1991); *Iglesias evangélicas y derechos humanos en tiempos de dictadura* (CEDM y Fund. Konrad Adenauer, Santiago 1999).

remozaban sus instalaciones y sólo quedaban los lugareños viviendo en ese pequeño pueblo campesino. ¿Visitas para el P. Lenaers? La dueña de la posada se había encargado ya de invitar a varios amigos y colaboradores parroquiales a compartir la curiosidad. ¿Que a qué veníamos? «Pues a conocer a vuestro párroco por un libro suyo que leímos en Chile». «¿Tú... escribiste un libro?», le preguntaron entonces, entre admirados y divertidos, los hombres y mujeres de la pequeña tertulia.

Al hombre sonriente y lleno de humor que íbamos a visitar, los feligreses lo conocían sólo por su cercanía humana y su trabajo pastoral, ignorando sus preocupaciones teológicas. Pero nos trasmitieron que lo sentían como uno de los suyos. Poco antes habían celebrado un cumpleaños dibujando la figura del número 80 con enormes antorchas clavadas y encendidas por la noche en varias de las laderas –a nuestros ojos inaccesibles– de las montañas que rodean al pueblo. Y claro, era un homenaje apropiado para quien no se les quedaba atrás –nos contaron– cuando escalaba cerros con grupos de jóvenes y adultos de la parroquia, entre los que hay guías montañeros.

Lenaers había llegado por propia voluntad a Vordernhornbach en 1995, después de su jubilación. Antes había trabajado como profesor y guía de juventudes en un colegio jesuita de la Bélgica flamenca. Era además autor de varios libros de filología clásica y de numerosos artículos de reflexión teológica. Los Alpes tiroleses le habían encantado desde sus tiempos de juventud, cuando los había recorrido con jóvenes estudiantes o profesionales flamencos en jornadas y retiros. Al jubilarse, se le había ofrecido al obispo del lugar –en una diócesis escasa en clero autóctono– para hacerse cargo de una de sus parroquias. El obispo le confió

dos pueblos cercanos, a pocos kilómetros el uno del otro. Desde entonces, se traslada entre ambos en moto para sus visitas y servicios pastorales. Aunque, como vimos al día siguiente, los fieles tratan de impedirle este medio de transporte, ofreciéndole llevarlo más bien en auto para la segunda misa, la del pueblo vecino.

Las conversaciones de dos cortos días con los feligreses y con él mismo y la celebración litúrgica del domingo nos dejaron la impresión de un hombre para quien el uso de la razón crítica no va reñido con la fe en el Dios de Jesús, ni con la sencilla convivialidad y solidaridad humana.

Cree en el Dios de Jesús, pero siente que el lenguaje que sigue utilizando la Iglesia no dice ya nada a los hombres y mujeres de hoy, porque sus términos y su mentalidad provienen de visiones del mundo y de la sociedad propias de la Edad Media, pero incompatibles con el sentido común contemporáneo.

Su libro es claro, sencillo en su lenguaje, y convincente, por la lógica de su argumentación. Es cierto que con su crítica a las autoridades eclesiásticas y a las representaciones dogmáticas sacude muchas «verdades» tradicionales, proclamadas como inmutables por la Iglesia. Pero al mismo tiempo abre perspectivas para que cada cual vaya buscando nuevas formas de expresar su ser y actuar cristiano, más acordes con la mentalidad contemporánea y, a la vez, con el mensaje evangélico más originario. La coherencia de la propuesta de Lenaers puede liberar espiritual e intelectualmente a muchos. Y devolver autonomía de pensamiento y decisión a quienes se sienten atados por ciertos decretos autoritarios y doctrinas sin fundamento suficientemente razonable.

Lo que Lenaers lleva a cabo en su libro, es una revisión de todo el catecismo y una invitación a buscar a Dios en

el corazón mismo de la materia y de la conciencia, como impulso de vida y proyecto de futuro. Y no en un mundo lejano "allá arriba" –ni tampoco en los dictámenes de una Iglesia autoritaria–. El foco de su atención es Jesús de Nazaret, visto como un hombre en búsqueda, cercano a nosotros en su debilidad y en su esperanza, y por lo mismo, expresión y figura de un Dios que va creciendo y padeciendo, junto con el ser humano, en una historia compartida.

Nuestra visita a Vorderhornbach nos mostró que el P. Lenaers no inquieta a los campesinos y artesanos del lugar con los cuestionamientos de la razón crítica que aparecen en su libro. Vive sencillamente con ellos, participando en sus fiestas y en sus dolores, como amigo leal y respetuoso. Les acompaña domingo a domingo con misas que guardan todas sus tradiciones, en su antigua iglesia barroca, blanca y dorada, con monaguillos revestidos de rojo que hacen tintinear las mismas campanillas a que están acostumbradas sus abuelas. La diferencia está en que, en su sermón, él no impone verdades ni expone teorías inverosímiles, sino que plantea preguntas e invita a reflexionar, a cada cual, por sí mismo, sobre las posibles respuestas. Y a tomar decisiones en consecuencia. Autónomamente.

¿PUEDEN CRISTIANISMO Y MODERNIDAD CAMINAR JUNTOS?[1]

Roger Lenaers sj

1. *Videtur quod non*: parecería que no

La respuesta a nuestra pregunta debería empezar de la misma forma como Tomás de Aquino comienza su respuesta a la misma pregunta, en su *Summa Theologica*, es decir, con un *videtur quod non*, «parece que no», parece que no pueden caminar juntos. Donde la modernidad –o sea, la cultura occidental– se ha vuelto dominante, como en Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, Nueva Zelanda… en la misma medida, el cristianismo ha menguado. No hay necesidad de muchas estadísticas para probarlo. La siguiente será suficiente. Hasta 1750 en el mundo occidental la asistencia a la iglesia todavía alcanzaba casi el 100%, como había sido desde que la cristianización de Europa terminó, más o menos desde el año 1000. Pero hacia la mitad del siglo XX había descendido hasta el 65%, lo que significa que en dos siglos casi el 35%, o un tercio de los miembros de la Iglesia,

1. Publicado originalmente en inglés en la revista «HORIZONTE»,vol. 13, nº 37 (2015)163-192 PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil. Traducción al castellano de Francesca Toffano

se habían despedido de los templos, se habían vuelto por lo menos indiferentes, o habían abandonado completamente su fe y ya no creían en un «Dios en las alturas», o se habían vuelto ateos.

Podía parecer que hubiera sucedido un terremoto religioso... Pero en realidad no fue un terremoto, sino una especie de bradisismo, un lento pero continuo levantamiento de la corteza terrestre, que hace que, después de un cierto tiempo, un edificio empiece a colapsar. De la misma forma, durante dos siglos, la cultura occidental, empujada por la evolución del cosmos, ha ido cambiando lentamente, pero sin parar, y ha perdido su forma religiosa anterior.

Las raíces de ese cambio fundamental fueron el humanismo del siglo XV, suscitado por el renacimiento del la antigua cultura greco-romana, que también fue impulsada por los estudiosos bizantinos, quienes habían buscado refugio en Occidente después de que los turcos en 1453 sitiaron y conquistaron Constantinopla. La antigua cultura greco-romana, que había renacido durante el Renacimiento, fue, como todas las culturas antiguas, una cultura religiosa, y no destruyó la cosmovisión cristiana de Occidente. Pero también hizo que se recuperara la cultura científica de la antigua Grecia, y esta recuperación sí produjo en el siglo XVI la aparición de un grupo de eruditos, como Copérnico, Mercator, Justus Lipsius, van Helmont… de forma que el siglo XVII pudo poner realmente los fundamentos de la ciencia moderna. Porque ése fue el siglo de genios como Galileo, Torricelli, Kepler, Newton, Descartes, Pascal y muchos otros. Todos ellos eran creyentes cristianos convencidos. Todavía la ciencia y la religión eran amigas. Sin embargo, la religión ya no era la reina indiscutible de las ciencias.

Las cosas cambiaron radicalmente en la segunda mitad del siglo XVIII, primero en Francia, que era en aquel momento el centro del pensamiento de Europa. Un grupo de sabios franceses empezaron a sacar consecuencias de las nuevas ideas que allí y en Gran Bretaña ya habían ido germinando durante algún tiempo. La razón se volvió más importante que la creencia religiosa y, como consecuencia, cuando ambas entraban en conflicto –y eso sucedía frecuentemente–, la razón prevalecía. Eso mostraba que una nueva visión del mundo estaba emergiendo: la modernidad.

Los líderes de la Iglesia se dieron cuenta muy bien de que esas ideas eran difíciles de reconciliar con los conceptos religiosos tradicionales, y lo que era peor, amenazaban con quebrantar su autoridad y su lugar privilegiado en el Estado. Así que atacaron, y condenaron vehementemente esa nueva visión del mundo. Pero al hacerlo, se alejaron, ellos y el cristianismo, del enriquecimiento que la modernidad prometía. Por culpa de su ceguera, la Iglesia perdió ya en el siglo XVIII la adhesión de gran parte de la élite intelectual, que se alejó de una religión que rechazaba los valores humanos y la certeza científica. Por otra parte, durante el siglo XIX, por desatender las aspiraciones y las protestas de las víctimas proletarias de la revolución industrial, la Iglesia perdió a gran parte de la clase trabajadora, que se volvió socialista y anticlerical. Eso explica la situación de 1960: dos tercios de los anteriores miembros de la Iglesia se habían ido, para siempre.

Pero desde ese entonces el número de miembros que todavía eran practicantes no ha cesado de caer, y de caer mucho más rápido que antes. ¿Por qué más rápido que antes? Porque hasta la primera mitad del siglo XX los líderes de la Iglesia habían logrado, más o menos, alejar a sus fieles

del contacto con las ideas modernas. Lo habían logrado organizando y promoviendo la prensa católica, un partido católico, sindicatos católicos y organizaciones e instituciones culturales, y especialmente una red de escuelas católicas, dirigidas por sacerdotes y monjas, para inculcar en los alumnos las ideas y convicciones católicas. Pero en el medio siglo que va de 1960 a 2010, los modernos medios de comunicación se desarrollaron a una velocidad frenética, y empaparon a la sociedad entera con las ideas de la modernidad, y también a los miembros de la Iglesia. Las medidas anteriores de prevención se volvieron totalmente ineficientes. Además, las ideas modernas, obviamente, gustaban más, y parecía que prometían más felicidad que la Iglesia. En medio siglo, la asistencia a la Iglesia bajó en Europa del 65% al 10-15%, una caída estrepitosa para una institución tan dinámica en el pasado y que se había extendido por todo el mundo.

Y ese número de "fieles", continúa cayendo, porque la vieja generación, que forma la mayor parte de la población que permanece en la Iglesia, va muriendo lentamente; y la gente joven, que ha crecido ya con la cultura moderna y ha sido moldeada por ella, muestra muy poco interés por el tema religioso, así que se quedan fuera de las iglesias. Estadísticamente, en otro medio siglo, el cristianismo habrá sido casi borrado del mundo occidental.

Esto, no sólo es casi inconcebible, sino que significa una terrible pérdida para la humanidad. Porque, a pesar de las deficiencias humanas –que también se dan en la fe cristiana, provenientes de las culturas en las que el propio cristianismo se inculturó, como la avaricia, la crueldad, la lujuria por el poder, la indiferencia hacia los débiles, la falta de un verdadero humanismo…– el cristianismo sigue siendo el

depositario de una visión rica y valiosa, y el modo de vida creativo de la comunidad que nació de la fe en Jesús, y sigue mostrando un camino para un nuevo mundo más humano.

2. Las raíces de este antagonismo

Es obvio que la cultura moderna y el cristianismo se alejaron entre sí. La pregunta es por qué. ¿Cuáles son las raíces profundas de su antagonismo?

Para encontrarlas, tenemos que regresar al origen de la religión. Este coincide con el proceso de humanización. Porque, aunque los primates antecesores del *homo sapiens* ya alcanzaron cierto grado de inteligencia y de ética, no tienen religión. La religión debe de ser el fruto de una evolución ulterior que los antecesores no lograron. Los seres humanos, conocían el miedo tanto como los primates, y trataron como ellos de escapar de los peligros que los amenazaban; pero, a diferencia de ellos, trataron de entender qué pasaba con ellos mismos, hicieron preguntas, buscaron respuestas, y al no encontrarlas en el mundo visible, pensaron espontáneamente en un mundo invisible por encima de sus cabezas. Los fenómenos más amenazantes e inexplicables, como el rayo, el trueno, y los huracanes... venían desde allá.

Pero en la profundidad de su psique los seres humanos deben de haber tenido –y todavía tienen– grabado en sí mismos, una consciencia subyacente o el sentimiento muy implícito de una realidad que los trasciende, sin la cual la religión nunca hubiera nacido. La confrontación ocasional con los fenómenos naturales, muchas veces terroríficos, otras veces benéficos, que también los trascendían,

despertó aquella consciencia profunda de una realidad trascendental; y la combinación de las dos cosas, dio a luz la representación de los seres sobrenaturales, estrechamente ligados con esos fenómenos. De ahí los dioses del rayo, del trueno, de la lluvia, de la tormenta, de la fertilidad, de la pasión sexual, de la guerra… Hacia ellos se comportaban espontáneamente como lo hacían con los poderes sociales de los cuales dependían: el padre, la madre, el jefe, el líder… y honraban y veneraban esos poderes invisibles, les rezaban, imploraban su ayuda o su misericordia, les agradecían y les llevaban regalos para ganar otros favores.

Esta enumeración menciona todos los elementos esenciales de la religión. La religión es una expresión colectiva de una cosmovisión que ve a todas las cosas como dependientes de unos poderes como los humanos, pero radicados en un mundo invisible. Como los poderes humanos, esos poderes pueden ser terroríficos, pero, eventualmente, también amables; pueden entrometerse en nuestros asuntos, y podemos entrar en contacto con ellos a través de la oración u ofreciéndoles regalos.

Esta cosmovisión se llama «teísmo», que puede ser politeísmo, cuando esos dioses poderosos se conciben como múltiples, o monoteísmo, cuando esa multiplicidad se ha fundido en una unidad. Así ha sido desde que nuestros antepasados, los primates, movidos por el misterioso impulso de la evolución, cruzaron la orilla de la humanidad, probablemente desde hace un millón de años. Eso significa que esta cosmovisión ha gozado de un tiempo más que amplio para penetrar profundamente en la psique humana, hasta el punto de que se ha vuelto casi indeleble.

Pero el veloz progreso de la ciencia en el siglo XVII llevó en el XVIII al descubrimiento de que muchos de estos

enigmáticos e inexplicables acontecimientos, que se habían confundido con la intervención de dioses, o de Dios, desde un mundo sobrenatural, en realidad eran perfectamente explicables a partir de las leyes naturales de este mundo descubiertas progresivamente por la ciencia moderna. A causa de estos descubrimientos, la necesidad de una intervención de Dios para explicar lo que ocurrió se debilitó. Donde antes a todos les parecía ver a un Dios interviniendo en muchos acontecimientos, con el paso del tiempo ya no lo veían. Poco a poco la gente se olvidó de aquel Dios, que se fue volviendo superfluo, y al final, hasta parecía improbable. Y cuando la ciencia probó finalmente la imposibilidad de la intervención extracósmica en el orden natural (el cosmos colapsaría si sólo una de sus leyes se infringiera), se volvió fácil y normal negar la existencia de ese Ser invisible e inactivo, del que ni siquiera podía probarse su existencia. Como consecuencia, el teísmo ya no parecía significativo, porque no había un *Theos*, ni un *Dios en las alturas*. Así, la modernidad se volvió una cultura básicamente no teísta, la única en toda la historia de la humanidad. Aun hoy en día, esa cosmovisión del mundo occidental es sólo una isla en un océano de fervor religioso. Basta mirar a los países islámicos o a la India.

Pero si el cristianismo es una religión, una forma de teísmo, y la modernidad es explícitamente no-teísta, no sólo parece que uno y otra se excluyen, sino que además se excluyen necesariamente. Si eso es así, el mensaje cristiano de salvación no puede penetrar en esa cultura e impregnarla, y eso sería catastrófico, tanto para la Iglesia como para la modernidad. Porque si ello fuese así, la Iglesia sería una fracasada, ya que la razón de su existencia y su misión es transformar el mundo –también el mundo moderno– en

el Reino de Dios, algo que, en ese caso, no podría realizar. Y la cultura moderna occidental –cuyas deficiencias y problemas son evidentes–, junto con toda la humanidad, en la que se van infiltrando lentamente las ideas de la modernidad, no se podría beneficiar con la influencia salvífica de Jesús.

3. *Sed contra est quod*: pero por otra parte ocurre que…

Hay una salida a esta amenaza. Porque Santo Tomás, después del *videtur quod non* y los argumentos que parecen probarlo, siempre añade el *sed contra est quod,* «pero por otra parte ocurre que», y ahí expone la argumentación contraria, la correcta. Sin duda, hay una forma de escapar de esa amenaza, pero su precio es muy alto, y la mayor parte de la Iglesia, empezando por la jerarquía, no está dispuesta a pagar semejante precio: el cristianismo debería dejar de ser teísta. Con esa condición, y sólo con esa, el conflicto entre fe y la cultura atea occidental puede terminar. Porque el ateísmo en sí mismo no es una negación de la trascendencia, es sólo la negación de la existencia de un *Theos*, un ser en un mundo superior sobre-natural –del cual dependemos todos– que nos puede imponer leyes y que nos roba nuestra autonomía.

Pero, ¿tiene sentido esa condición? ¿Es el cristianismo esencialmente una religión? ¡No, no lo es! Ha sido sólo con el transcurso del tiempo como *se ha vuelto* una religión. Original y esencialmente es la comunidad de aquellos que se dejan guiar por la fe en Jesús de Nazaret, aquellos que reconocían en él la revelación inmortal del Misterio

Absoluto, o, dicho en palabras pre-modernas: reconocían a Jesucristo como el eterno Hijo de Dios. Esta comunidad abandonó rápidamente la religión judía de la cual había salido, y sus tradiciones, como la circuncisión, la comida, los preceptos, los sacrificios, la prohibición de trabajar en sábado, los ritos judíos y las fiestas judías. Pero al crecer y desarrollarse en otro ambiente profundamente religioso, primero el helenista, luego el germano y el politeísmo eslavo, se fue transformando en una religión y asumió todos los elementos que caracterizan a las religiones, como los sacerdotes, los sacramentos, los libros sagrados, los templos, las promesas, y las oraciones. Mientras que en los primeros dos siglos no conocían los sacrificios, a partir del siglo III en adelante, la Eucaristía se comenzó a ver como un sacrificio, para poder parecer una verdadera religión, como las otras. Pero en su esencia, no es, en absoluto, una religión; es la fe en Jesús, o sea una actitud de entrega hacia Jesús de Nazaret. Y puesto que no es esencialmente una religión, puede abandonar todo lo que ha adquirido poco a poco de religión, y en primer lugar el teísmo, que es su raíz.

Las Iglesias deberían de abandonar su imagen de Dios como *theos*, el Señor todopoderoso en las alturas, *in excelsis*, que puede intervenir a su libre albedrío en los asuntos humanos y del cual podemos recibir ayuda, si oramos para pedírselo. En lugar de eso, deberían desarrollar una imagen no-teísta de Dios, compatible con la visión no-teísta (o a-teísta) que la modernidad tiene de la realidad. Pero, ¿es concebible una tal imagen no teísta de Dios? Sí lo es.

Para desarrollar esta imagen, tenemos que empezar por una frase del ateo Albert Einstein: «Ser conscientes de que detrás de todo lo que podemos experimentar, se esconde *algo* que nuestro intelecto es incapaz de entender, *algo* cuya

belleza y majestuosidad sólo puede brillar imperfecta y débilmente en nosotros, ser conscientes de eso, es la verdadera religiosidad. En este sentido yo soy un ateo profundamente religioso». Si podemos dejar claro que este «algo» no-teísta y sin nombre es suficientemente grande como para incluir los dos elementos clásicos de la imagen cristiana de Dios, que son: Creador y Padre, entonces nada se interpondrá en el camino de la reconciliación entre la modernidad atea y la fe no-teísta.

Primero, el *Creador del cielo y la tierra,* es decir, de todo lo que existe. Precisamente, esta idea parece bloquear abruptamente todo intento de conciliación entre la modernidad y la fe, porque pone el énfasis en la dependencia absoluta del cosmos, y así fundamenta la negación de nuestra autonomía. Pero no hay que ir tan lejos. Porque crear no significa producir, en absoluto. Las máquinas producen, no crean. Crear significa expresar la propia interioridad en la materia. Eso es lo que hace el artista creador: sus creaciones son su ser espiritual que toma forma material. Entonces, cuando interpretamos el cosmos como una autoexpresión de un Espíritu absoluto que evoluciona lentamente, ya no hay oposición, sino sólo distinción entre «Dios» y el cosmos. Porque si «Dios» ya no significa una instancia extracósmica, sino la Profundidad espiritual de todo lo que existe, entonces, incluso nuestra libertad y nuestra autonomía provienen de esta autoexpresión. Entonces, cuando concebimos ese Algo que se esconde detrás en todas las cosas como una Realidad que se auto-expresa, estamos realmente muy cerca de lo que los cristianos modernos quieren decir, cuando dicen «Dios».

Pero la auténtica tradición cristiana –que no deberíamos de abandonar– también llama a ese maravilloso y creativo

Algo, «Padre». Como los seguidores de Jesús, que con frecuencia llamaban al Misterio en el cual vivimos con ese nombre, también nosotros lo deberíamos de hacer. Jesús lo llamaba con ese nombre, porque su profunda experiencia mística de la Realidad Última evocaba en él, de forma trascendente, lo que había experimentado como niño en el contacto con su padre: cuidado incondicional, pero al mismo tiempo, una autoridad incuestionable. Seguramente, «Dios», la Realidad Última que experimentó como Amor Absoluto hacia él y absoluta atracción sobre él, no era literalmente su padre, pero era para él (y para todas las personas, incluso para toda la creación) *como* un padre, y él era *como* su hijo. Él/Ella/Eso lo amaba, y él, Jesús, lo sabía con certeza, y ello lo animaba a amar siempre, sin importar lo que costase, porque la Realidad Última también es Amor Absoluto. Ese Amor Absoluto no habita en el cielo ahí arriba... sino en el corazón de todo lo que existe, y constantemente lleva a todas las cosas a evolucionar, y nos empuja a los seres humanos a ser más humanos, a ser más amor. Ese *Algo*, por lo tanto, es un «Tú» absoluto, que nos dice «Tú».

Sólo a condición de que pensemos a Dios de una forma nueva, podemos ser al mismo tiempo verdaderamente fieles a la tradición y a la vez verdaderamente ciudadanos del mundo moderno, e «inculturar» así nuestra fe en él, y de esa forma ser una fuente de curación para ese mismo mundo moderno.

Por lo tanto, tendríamos que evitar hablar de «Dios». Porque a los oídos de un mundo occidental que ya no es teísta, ese nombre evoca siempre el *Theos* tradicional, que niega nuestra autonomía y es, por eso, un semáforo rojo para toda persona verdaderamente no teísta. Pero todavía le podemos rezar a «Dios», conscientes de que ese nombre

ya no nos significa el *Theos* pre-moderno, sino un Misterio Amoroso, un Algo maravilloso que se revela en cada cosa y en nosotros, y cuya imagen más radiante es el modelo de amor de Jesús de Nazaret.

Como hemos dicho, el precio de dejar la imagen tradicional teísta de Dios por una nueva imagen no teísta es alto. Pero lo que parece claro es que tenemos que cambiar de camino y apartarnos de las aparentemente fuertes y fundadas certezas que teníamos; tenemos que aprender a tomar decisiones propias, en lugar de aceptar y hacer lo que nos han ordenado las autoridades religiosas, o lo que todos hagan. Y eso es muy difícil.

4. Despidiéndonos del viejo credo

¿Cuáles son los cambios más necesarios? Para empezar, el credo tiene que ser reformulado de nuevo. Porque al abandonar la imagen teísta de Dios que la tradición cristiana ha heredado de la milenaria historia de la raza humana, la fe moderna ya no puede confesar un credo en el que Jesús es el único Hijo de Dios, nacido antes de todos los siglos del Padre (porque, ¿cómo podrían saber eso los seres humanos?), que descendió del cielo (porque ya no hay dos pisos, el nuestro y el de Dios, y por lo tanto no se puede pasar de uno a otro), y que se ha levantado de la tumba y ascendió al cielo (porque eso contradice todas las leyes naturales) y regresará a juzgar a todos. Para decirlo brevemente: la confesión de que Jesús es «Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero», que desde el Concilio de Nicea ha sido el pilar central de la fe cristiana, ya no se sostiene.

Hay más motivos que nos fuerzan a dejar el credo formulado en Nicea. En la modernidad cada declaración tiene que demostrar que se sostiene sobre bases controlables, no sólo sobre creencias. Pero, ¿cómo se podría probar que un ser humano es al mismo tiempo el Dios trascendente? ¿Y cómo podría la psicología de un ser humano, que necesariamente es limitado y está marcado por una cultura específica, y que por lo tanto puede estar equivocado, cómo podría ser, al mismo tiempo, el todopoderoso y omnisciente *Theos*? Además, no debemos olvidar que, durante la primera mitad del primer siglo después de su muerte, Jesús no se consideraba ni se veneraba como Dios. El dogma de Nicea, Jesús Dios verdadero de Dios verdadero, es un desarrollo posterior, resultado de causas históricas, y es, en cierto sentido, una desviación de la fe original.

Pero, ¿por qué deberíamos de cambiar ese dogma de Nicea para que Jesús pueda quedar como el centro de nuestra existencia y la fuente de nuestra salvación? Por la convicción, basada en sus hechos y palabras, de que en él el Amor Absoluto se ha revelado a sí mismo en una forma sumamente expresiva. Ése es sin lugar a dudas, el corazón de nuestra fe cristiana. No deberíamos esperar otro salvador; para nosotros él es nuestro Alfa y Omega. Sólo tenemos que seguirle.

Pero el dogma niceno es sólo uno de los artículos de fe del credo que claramente suponen una imagen teísta de Dios. Hay otros. Primero, el del nacimiento virginal de ese salvador de la humanidad. De hecho, los dos relatos, el de la concepción y el del nacimiento de Jesús, en el evangelio de Mateo y en el de Lucas, niegan el rol paterno explícito que para una concepción es biológicamente necesario. Según ello, la madre de Jesús habría permanecido virgen.

Su nacimiento habría sido un caso de partenogénesis. Pero en la familia de los mamíferos, a la cual pertenecemos los seres humanos, la partenogénesis es impensable. Además, la falta de fecundación con semen masculino hubiera dado como consecuencia la imposibilidad de un zigoto con cromosomas XY, que es constitutivo del sexo masculino. El feto en el seno de María tendría un par de cromosomas XX, así que Jesús hubiera sido mujer. Esa conclusión, a la que nos lleva la ciencia moderna, parece blasfema y herética. Pero si rechazamos esa conclusión totalmente científica y confiable, ya no podemos armonizar la fe con la modernidad, lo cual sería catastrófico para ambas partes.

En el caso del nacimiento virginal, encontramos sólo una explicación pre-moderna y pre-científica de una experiencia real. Los seguidores de Jesús habían experimentado que no era como nosotros, egocéntricos, fallidos, decepcionantes…; que, en aquel caso, había nacido un nuevo y maravilloso tipo de ser humano, una nueva creación, que era pura expresión de Dios. Si un hijo suele llevar las características del padre, en Jesús aparecían mucho menos los rasgos del hombre que lo había procreado, que de Dios mismo. Por lo tanto, al ver al Jesús adulto al que anunciaron, ambos evangelistas adjudicaron esa concepción en una especie de mirada retrospectiva, no a un hombre de carne y hueso, sino a la actividad creadora del Espíritu de Dios, queriendo expresar así que toda la vida de Jesús, desde el principio, estuvo conectada y conducida por el Espíritu de Dios. En la tradición bíblica, el *Espíritu* o *Aliento* de Dios es una fuerza creativa que llena de vida el universo y lo renueva y lo empuja hacia su perfección. La plenitud de la vida que los seguidores de Jesús experimentaron en él, es la realidad que subyace bajo la mitología de la concepción

sin semen humano. Entendido de esta manera, ese artículo del credo puede ser aceptado por una persona moderna, sea creyente o no creyente.

5. La imposibilidad de la resurrección del cuerpo

Pero este Jesús adulto, ¡está muerto hace nada menos que 2.000 años…! ¿Cómo puede ser la fuente de nuestra salvación hoy en día? Porque suponemos que nos puede alcanzar y lo podemos alcanzar. La respuesta tradicional a esa objeción, está basada en la imagen totalmente teísta de un Dios para el cual nada es imposible. Esa respuesta es la resurrección de Jesús: al tercer día después de su muerte, se levantó de la tumba. Pero todo el que ha ido a la escuela, sabe hoy día que el cerebro humano, después de estar privado de oxígeno por un cuarto de hora, se empieza a dañar y ya no puede organizar ni manejar las funciones del cuerpo humano. Y después de 24 horas se ha reducido irremediablemente a una masa inutilizable de células en descomposición. Por lo que hoy día es impensable que esa persona muerta pueda regresar a la vida: ya no tiene el cerebro que es indispensable. Igual que admitir el nacimiento virginal de Jesús, admitir la resurrección del cuerpo es una negación de la verdad científica, y esa negación hace que la integración de la fe a la modernidad sea imposible.

¿Cómo puede resolver el problema la fe moderna en el Amor Absoluto que se expresa en todo lo que existe (o sea, esa fe que ha dejado la imagen teísta de Dios y su mitología)? Por un lado, la modernidad, a la que pertenece, no puede admitir el milagro de la resurrección de una persona muerta, y, por otro lado, este artículo de fe, junto con el de

la divinidad de Jesús, son el corazón de la fe cristiana. Pablo enfatizó esto en 1Cor 15, declarando varias veces en pocos versículos que sin la resurrección de Jesús la fe cristiana, por mucho que nos pese, colapsa absolutamente.

La fe moderna soluciona este antagonismo en igual forma que el problema de la naturaleza divina de Jesús, a saber, buscando la experiencia que se esconde detrás de esta fórmula. Esta fórmula muestra claramente la influencia de la época en la que fue elaborada, y por tanto, no es una fórmula inmutable, al margen del tiempo, sino que puede ser reemplazada si es necesario –y ahora lo es– cuando los tiempos cambian profundamente. ¿Qué experiencias subyacen a la base de la imagen de la resurrección? Subyace la experiencia del pueblo judío de ser objeto del eterno cuidado del Poder trascendente, que ellos llamaban Yahvé, y su promesa de dar vida a sus fieles. Incluso hablaban de la Alianza entre Yahvé y ellos. Los profetas, inspiradamente, se atrevían incluso a hablar de una historia de amor, de un matrimonio. Estas imágenes expresaban su certeza –basada en la experiencia– de que Yahvé premiaba a sus fieles con la felicidad. Pero la cruel persecución de su la fe judía en el siglo II a.e.c. por Antíoco Epifanio les mostró que la fidelidad a Yahvé, en lugar de traer vida, les podía traer tortura y muerte. Su fe inquebrantable en Yahvé les dio la confianza de que les daría otra forma de vida a las víctimas. Pero como en la cultura judía no existía el concepto del ser humano como un alma inmortal en un cuerpo mortal, sino como una unidad, la persona completa tenía que tener una nueva oportunidad. La nueva vida de la víctima, tendría que ser corporal y terrenal, y como los judíos no cremaban a sus muertos, sino que los enterraban en la tierra, como si quedaran ahí dormidos, surgió la idea de que Yahvé un día

los despertaría y ellos se levantarían. Y así nació la idea de la resurrección.

Pero esta idea supone que aceptamos como válidas y eternas una serie de convicciones y costumbres históricas, como el concepto judío del ser humano, que difiere del concepto dualista del helenismo (que también es creación histórica), y la manera judía de enterrar, y sobre todo, toda su imagen pre-moderna teísta de Dios. Porque sin Dios –para el cual nada es imposible–, el regreso a la vida de un muerto y del cuerpo en descomposición, es impensable. Si no nos despedimos de esa imagen de Dios, nunca seremos capaces de reemplazar el concepto de resurrección por uno más accesible a la modernidad.

6. Un planteamiento moderno de la llamada resurrección de Jesús

Un acercamiento a una imagen de Dios no teísta, que hace posible hablar de una forma moderna del evento que la tradición bíblica ha llamado resurrección, ya lo hemos hecho más arriba. Resumiendo mucho: Dios es el Amor Absoluto, cuya auto-expresión es el cosmos. Esta auto-expresión culmina en el amor gratuito que emerge en la especie humana y sobre todo en Jesús. Porque al amar hasta el límite y abandonar todo por el amor, hasta la propia vida, Jesús se convirtió totalmente en uno con el Amor Eterno, y participa totalmente de su poder creativo. Y, por lo tanto, así como podemos decir que Dios vive sin medida y es la *Fuente* de toda vida, también podemos decir que Jesús vive, no ya biológicamente, sino existencialmente. Que lo podemos alcanzar, que nos puede alcanzar, y que nos permite

participar de su plenitud. Ésa es la forma moderna de contestar a la pregunta del principio, de cómo una persona que está muerta desde hace 2.000 años todavía puede afectarnos hoy en día y nos puede inspirar y mover y puede ser nuestro salvador.

Por tanto, hemos de tener cuidado al reemplazar la fórmula teísta de la «resurrección», por ejemplo, por aquella de logro o conquista, o por la de una transición final al Amor Absoluto, o la de llegar a ser uno con Dios, incluso por la idea de la 'vida eterna', eterna en términos de tiempo infinito, como vida sin muerte...; vida eterna, en este caso, significa: vida alcanzada, vida cumplida, que comparte la esencia inimaginable del Amor Absoluto.

Pero 2.000 años de tradición, y 1.500 años de repetición en nuestras iglesias de la expresión «resurrección» tomada literalmente, han causado la ilusión de que ésta es la descripción exacta de lo que le pasó a Jesús en (o después de) su muerte. Para muchos cristianos, aunque digamos en otras palabras el viejo término de «resurrección», será muy difícil aceptar esta nueva forma de hablar. Seguramente es mucho más abstracto que eso de la resurrección corporal de Jesús, con su emotiva historia de las apariciones. Entonces, ¿qué podemos contestar cuando nos preguntan, y qué ganamos al hablar en los nuevos términos? Respondemos que esta nueva forma de expresarnos hace que nuestro mensaje cristiano ya no resulte inaccesible para todos nuestros hermanos y hermanas contemporáneos que están, aunque sea sólo un poco, familiarizados con la ciencia.

Pero si la resurrección es sólo una palabra mitológica para expresar los efectos revitalizadores del amor, Jesús no puede ser el único que haya resurgido… De todo ser humano podemos decir que, según el grado de su amor, vence la

muerte, resurge de ella. En esta afirmación nos encontramos con san Pablo, en su carta a los Romanos 9,28: «Porque pronta y perfectamente cumplirá el Señor su palabra sobre la tierra». Cuanto más nos dejamos influenciar por él, más participamos desde ahora de la plenitud de la vida que, en términos mitológicos e incluso ambiguos, llamábamos resurrección.

Así, parece más clara la conexión íntima que Pablo en 1Cor 15 enfatiza tan fuertemente entre la resurrección de Jesús y la de los fieles. Si Jesús no ha resucitado –repite varias veces en esos pocos versos–, entonces tampoco nosotros, y si no resucitamos, tampoco él. Por lo tanto, puede llamar al Jesús resucitado el primogénito entre muchos hermanos y hermanas. Él es el primogénito, porque su amor supera, con mucho, el amor de todos nosotros, pero todos tomamos parte de su unidad con el Amor Primero, según el grado de nuestro amor. Cuando él ama y vive de forma trascendente, nosotros también lo hacemos, a medida de nuestra humana insuficiencia.

7. ...y de la resurrección de los muertos

Esto se aplica, en primer lugar, a todos los que llamamos «santos». Venerarlos significa sin duda reconocer que están vivos y son inspiradores y, por lo tanto, resucitados, sin la más mínima idea de una tumba vacía. Su «resurrección» es el fruto de su unidad con el Jesús vivo, de haber tenido parte en su actitud y en su mente. Siempre hemos sabido que viven más allá de su muerte, que siguen viviendo, superan su muerte. Porque nunca hemos venerado su alma; incluso, cuando peregrinamos a sus tumbas, donde sus cuerpos

están enterrados, los veneramos a ellos mismos. Y cuando un santo se aparece (de María se dice que ha aparecido varias veces y en varios lugares) aquellos que lo/la han visto, nunca han dudado de haber visto al santo y no a su alma.

Pero lo que aplica para los santos, aplica también para todos los que se han dejado guiar por el amor. Porque el Amor Primordial que es Dios nos impulsa a amar a nuestros semejantes. Los santos se distinguieron de los cristianos comunes, más por eso, que por sus largas oraciones o sus penitencias o sus experiencias místicas: porque respondieron en alto grado al impulso de Dios que los orientó hacia sus semejantes. Pero como todo el mundo se deja mover, aunque sea un poco, a amar a sus semejantes, en algún grado, todos «nos levantamos de la muerte», o sea, sobrevivimos a la muerte.

Pero para ser movido por el amor no es necesario ni siquiera conocer a Jesús y su mensaje; aunque conocerlo, sentirse atraído por él y seguirlo, es una valiosa ayuda para crecer en el amor. Sin duda, también fuera del contexto cristiano conocemos hombres y mujeres que son una maravilla de amor desinteresado. Como de muchos santos cristianos, también de las personas que viven de esa manera podemos decir que, con su muerte, experimentan la resurrección. En el caso de sabios como Sócrates, Buda, Konfu-tse, Lao-Tse… su influencia curativa y renovadora a través de la historia humana está a la vista de todos. De la gente muerta no brota la vida, la inspiración, la renovación, como brota de ellos. Pero como han vivido fuera de las tradiciones cristianas y sus representaciones, no hablamos fácilmente de resurrección… Estamos equivocados. No deberíamos limitar la resurrección (no entendida de forma mitológica, sino como ese volverse uno con el Amor

Primordial y Eterno) a la parte cristiana de la humanidad, porque comparados con la totalidad de la humanidad, en tiempo y espacio, los cristianos son sólo una insignificante minoría. Sin duda, limitar la «resurrección» a esa minoría representaría a Dios como un gobernante que discrimina, y contradeciría nuestra propia confesión de fe, que confiesa y proclama que Él es un amor infinito.

Esta mirada también ilumina el último artículo de fe del credo: la resurrección de los muertos y la vida eterna. Para la gente moderna esta idea es asombrosa y casi ridícula. Los miles de millones de personas que se han descompuesto en sus moléculas y átomos, de repente, tendrían que ser recompuestas y levantarse, bien vivas, en carne y hueso, piel y cabello. Así lo ha pensado siempre Iglesia tradicional. Los famosos frescos de Luca Signorelli en la catedral de Orvieto son una ilustración muy colorida de esta creencia imposible. Dónde, y cómo, esos miles de millones de personas se pueden juntar para ser juzgados, es otro problema insoluble. Aquí vemos cómo llegamos a un callejón sin salida si tomamos literalmente las descripciones de la Biblia que han inspirado el credo. Pero todas estas ideas desconcertantes proceden de la creencia en un *Theos*, para el cual nada es imposible. Por sus frutos uno puede juzgar la calidad del árbol.

Pero si entendemos la resurrección de forma moderna como un vivir a través de la muerte en la medida de nuestro amor, que es la misma medida de nuestra participación en el Amor Absoluto, desaparece ese callejón sin salida y la consiguiente irritación y enojo. Porque entonces todos vivimos a través de la muerte, más o menos, según el desarrollo del divino germen de amor en profundidad. Y la resurrección de la muerte es lo mismo que la vida eterna, las palabras finales del artículo del credo.

Si entendemos la resurrección en esta forma moderna, otras dos creencias mitológicas del credo aparecen en una luz nueva, y para el creyente moderno cobran sentido. El cielo, usado en la Biblia como una palabra reverencial para sustituir la palabra «Dios» y evitar usar el nombre sagrado, la ascensión de Jesús al cielo (que desde el primer Sputnik es ridícula) viene a significar algo idéntico a quedar inmerso en el Amor Absoluto. Por otro lado, su venida para juzgar, el Juicio Final, que desde la Edad Media ha sido una fuente de terror y pánico (como se testimonia en el *Dies Irae*), se puede entender fácilmente como su aparición en el mundo a través de la comunidad que guía su vida inspirada por Él. Esta forma de vida hace claramente visible lo que es bueno y lo que es malo, y se pronuncia en este sentido continuamente no como una condena o un veredicto, sino como un juicio luminoso.

8. Consecuencias en la doctrina de la Iglesia

Hasta aquí el credo. Pero toda la doctrina de la Iglesia se basa en el pensamiento teísta. Por eso, toda ella debería de ser re-examinada, y su mayor parte parecerá anticuada y exigirá una reformulación moderna. Debido al tamaño limitado de este artículo, podemos hacerlo sólo de algunas aseveraciones y convicciones de esta doctrina. Sólo vamos a tratar unos pocos puntos.

1. *El dogma mariano y la confesión de la Trinidad***.** Para empezar, las afirmaciones y las tradiciones que fluyen directamente del dogma niceno de que Jesús es «Dios verdadero de Dios verdadero», dejan de tener sentido.

En consecuencia, tenemos que dejar de llamar a María «la Madre de Dios». Ella es, sencillamente, la madre de Jesús de Nazaret. Pero con el abandono de este primer dogma mariano se colapsa también el de la concepción sin pecado original promulgado en 1854, y el de su resurrección corporal y su asunción al cielo, promulgado en 1950. Estos dogmas no se pueden reemplazar por una formulación moderna. Su contenido es demasiado pre-moderno.

También, la doctrina de la Trinidad, como se entiende comúnmente –lo que significa: comúnmente malentendida y malinterpretada como la confesión de tres Dioses iguales–, ya no se puede sostener. Para dejarlo claro: en una visión moderna del mundo, permanece inalterada la confesión de Dios como Creador del cielo y de la tierra, entendido como el Amor Absoluto, que en el curso de la evolución cósmica se expresa y se revela progresivamente, primero en la materia, luego en la vida, luego en la consciencia, y luego en la inteligencia humana, y finalmente, como el amor total y desinteresado de Jesús y en aquellos en los que vive Jesús. Además, la confesión de Jesús como su más perfecta auto-expresión. Y finalmente, la comprensión del Espíritu como una actividad vivificante de ese Amor Absoluto.

2. *La Biblia como un libro con «palabras de Dios».* Hay mucho más que debemos de cambiar, si nos queremos despegar del teísmo y, por tanto, de su forma organizada: la religión. Primero nuestra actitud hacia la Biblia. Porque todas las afirmaciones del credo se basan en la Biblia. Pero la fe en los libros sagrados, que supuestamente vienen de Dios el Altísimo, y por tanto se

consideran infalibles y obligantes, es un rasgo típico de muchas religiones. La Iglesia también considera que la Biblia es un libro de revelaciones sobrenaturales, y la llama «Palabra de Dios». Como creyentes, los cristianos que pertenecemos a la modernidad necesitamos un nuevo acercamiento a ese «libro sagrado». Porque ya no podemos llamar a la Biblia «Palabra de Dios». ¿Por qué no?

Porque las palabras son el resultado del hablar humano, y ya no podemos decir que la Realidad Última habla. Un Dios que habla es un ser totalmente antropomórfico. Sin duda, para ser capaz de hablar uno necesita una fisiología con pulmones, cuerdas vocales, lengua, boca, etc. Además, supone un sistema de lenguaje humano, y cualquier sistema semejante, depende de convenciones humanas. Atribuirle todo eso a Dios, es sacarlo de su absoluta trascendencia. ¿Por qué la Iglesia primitiva pensó en ello? Porque estaba constituida por judíos, y ellos consideran a la Biblia como una colección de palabras que Yahvé les comunicó o incluso les dictó a Moisés y a los profetas. Debido a que pertenecemos a la modernidad, nosotros ya no podemos pensar como ellos lo hacían. Por otra parte, la conducta de los musulmanes y los judíos ortodoxos, que todavía consideran así a sus libros sagrados y los citan a veces para justificar actos inhumanos, muestra muy claramente los problemas que puede causar esa creencia.

Como fieles modernos, nosotros ya no podemos decir que Dios habla; sólo podemos decir que el Amor Absoluto se expresa, porque ésa es la forma moderna de entender la creación: como auto-expresión del ser

del cosmos en evolución, que culmina en el ser humano, y finalmente en Jesús. Por lo tanto, la Biblia, para nosotros, no es un libro de palabras escuchadas a un *Theos* que habla desde las alturas, y ya no sirve para ser base absolutamente segura de una afirmación doctrinal, o respaldo de nuestras ideas personales, y no tiene ningún sentido sopesarlas y discutirlas palabra por palabra.

Entonces, ¿qué es la Biblia para los fieles modernos? Un libro de palabras humanas, pero en el cual autores dotados con una capacidad mística han tratado de expresar sus intensas experiencias del *Asombroso* trascendente. Porque eso *Asombroso* continuamente se expresa en el cosmos y especialmente en aquellas mentes humanas que son especialmente receptivas. Pero la mente humana siempre trabaja con las limitaciones personales y culturales, y éstas se adhieren a sus palabras y son una fuente de deficiencias y también de errores. Por esta mezcla de inspiración divina y de deficiencias humanas, y a causa de la profunda brecha cultural entre los autores de los textos y los lectores modernos, y porque frecuentemente surgen malinterpretaciones en esa brecha, tenemos que leer la Biblia con una mente crítica. Uno la puede comparar con una mina de oro, porque lo es: toneladas de piedras inútiles y de arena, donde a veces encontramos onzas de oro. Eso mismo ocurre con la Biblia. Gracias a este oro, y a pesar de las toneladas de arena, para nosotros, sigue siendo sagrada. Al mismo tiempo ella es la referencia para entender lo que todavía está dentro de nuestra visión cristiana y lo que ya está fuera de ella (esto se aplica en primer lugar al Nuevo Testamento).

3. *Los diez mandamientos*. La tercera consecuencia de abandonar el teísmo y la religión es la despedida de los Diez Mandamientos. Si *Theos*, ese legislador celestial y juez castigador (o premiador) desaparece, entonces también desaparecen con él sus mandamientos, los diez bíblicos (los judíos tienen 318) que en realidad engloban la experiencia ética del pueblo judío, y aquellos formulados por la Iglesia que se refieren a ese *Theos*. Esta ley ética necesita ser reemplazada totalmente. Hasta Nietzsche, en su parábola del tonto que profetizaba el colapso total de la cultura occidental como consecuencia de la «muerte de Dios», vio esa urgente necesidad.

¿Qué tomará el lugar de esa ley ética? La ética del amor. Porque la Realidad Última nos empuja al amor, y este empuje es el verdadero imperativo absoluto. En esta ética el bien ya no es lo que manda alguna ley, sino lo que nace del amor y en la medida en que nace del amor. Esta nueva ética coincide en gran parte con la vieja, porque aquellos preceptos también procedieron del impulso de la evolución cósmica, que en sí misma es pura auto-expresión progresiva del Amor Absoluto. Este impulso evolutivo siempre activo explica el progreso ético hacia la humanización. Son muestras de ese progreso, por ejemplo, la prohibición de la esclavitud, de la tortura, de la opresión, la proclamación de los derechos humanos absolutos de la persona, la democracia, la igualdad de los sexos, la tolerancia, y todas las formas de progreso ético, aceptadas –aunque renuentemente– por los líderes de la Iglesia de Roma.

Pero la nueva ética diferirá claramente de la ética tradicional de la Iglesia en la sexualidad. Ésta ha sido formulada e impuesta por célibes, que consideran un tabú

cualquier actividad sexual fuera del matrimonio sacramental, y muchas formas de ella dentro del matrimonio. En la nueva ética la norma a observar ya no es la ley, trabajo de los seres humanos que adscriben sus decisiones arbitrariamente al supuesto deseo de *Theos*. Ahora es el amor desinteresado. Esto, por supuesto, tiene consecuencias importantes para la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales y para el volverse a casar.

4. *El poder eclesiástico, estructura o jerarquía*. Una cuarta consecuencia de abandonar el teísmo y por lo tanto la religión, es, necesariamente, la despedida de la jerarquía eclesiástica. Sin duda, la nueva imagen de Dios significa el fin de toda institución que justifique sus ideas como un mandato de *Theos*, un Dios en las alturas. En la modernidad, la autoridad ya no baja de un poder invisible, porque ya no existe tal poder. De todas formas, ¿cómo puede alguien probar que el mandato que dice venir del *Theos* no es falso? En la visión de la fe moderna, la autoridad surge ahora de la profundidad de la realidad humana, en la cual el Amor Original se expresa y se revela a sí mismo. Eso significa que ningún Papa u obispo puede reclamar, más que cualquier fiel, el derecho a enseñar y a gobernar, el llamado *Magisterio eclesiástico*. Porque, ¿de dónde obtendrían ellos el *magisterio*? Los textos del Nuevo Testamento que citan para sostener su postura no ayudan, porque esos textos ya no son la infalible «palabra de Dios», sino que expresan sólo sinceros puntos de vista de creyentes premodernos, para los que todo venía de lo alto.

Pero, ¿no será que la despedida de la jerarquía y de su *Magisterio*, nos llevará necesariamente a la arbitrariedad y al caos? Por ningún motivo. Porque cada

comunidad humana –seguramente también aquella que nació de la radiación del Jesús resucitado–, produce espontáneamente las estructuras que necesita, y también la indispensable estructura de autoridad. Quienes ejercen el poder en la comunidad, reciben ese mandato de la comunidad, en la cual el Espíritu creativo trabaja, y ya no de un Dios imaginario en las alturas, que, a través de su Hijo, de los papas y de la curia, haría que parte de su poder descienda sobre los jerarcas. Y éstos reservaban ese poder sólo para sus semejantes masculinos, la mitad de la humanidad. En esta nueva visión no hay razón para la desigualdad. Por eso, ya no es significativo si la persona que es investida de autoridad por la comunidad es hombre o mujer. Y apelar a la Biblia (que por cierto no se pronuncia sobre ese tema) para oponerse a esta igualdad, es inútil, porque la Biblia no es un libro de oráculos divinos, sino que depende de la cultura en la que vivieron los autores, y en esa cultura la mujer no tenía casi ningún papel.

5. *El final del sacerdocio*. Con la jerarquía pre-moderna, desaparece también el sacerdocio. Los sacerdotes pertenecen al mundo de las religiones, donde se les ha visto siempre y se les ha venerado como mediadores indispensables entre los dioses, o Dios, y la humanidad. Pero para los fieles modernos, ya no hay necesidad de estos mediadores, porque Dios es el Amor Absoluto que se expresa en todas las cosas, sobre todo, en nosotros los seres humanos. Y si hubiera esa necesidad, tenemos a Jesús, y no necesitamos más mediadores. Los sacerdotes ejercen su función como mediadores principalmente haciendo sacrificios y las ofrendas que los creyentes les llevan. Pero los sacrificios hacen de

Dios, inconscientemente, una caricatura, como veremos en el epígrafe 6, donde elaboro un poco más la crítica al sacrificio cultual. De todas formas, la comunidad que surgió en torno a Jesús, durante los primeros dos siglos no tuvo ni sacrificios ni sacerdotes. Ambos no aparecieron hasta el tercer siglo, cuando la Iglesia trató de legitimar su existencia presentándose como una religión. Mientras el judaísmo fue aceptado como una religión en el Imperio Romano, el cristianismo fue considerado como una asociación ilegal, o un club, o una especie de círculo filosófico, porque no tenía ni sacrificios ni sacerdotes.

Cuando Dios ya no es *Theos* en las alturas, sin duda ya no hay la necesidad de sacerdotes. Más aún, la nueva imagen de Dios aleja la idea –de la que está lleno el cristianismo del pasado– de que ese Dios en las alturas debería, por medio de sus representantes humanos, los papas y obispos, seleccionar y nombrar hombres (nunca mujeres) y capacitarlos con un poder mágico, que ningún ser humano posee, para cambiar con una fórmula mágica el pan en cuerpo humano y el vino en sangre humana.

Por lo tanto, en una imagen de Dios accesible para la modernidad, no tienen cabida las llamadas consagraciones u ordenaciones de sacerdotes, que elevarían a los hombres (nunca a las mujeres) a un nivel que para los otros seres humanos es inaccesible. Así que, en lugar de sacerdotes, los fieles modernos sólo hablan de líderes comunitarios –hombres o mujeres indistintamente–, una especie de jueces capaces de animar la fe en Jesús y –a través de él– en Dios, y por lo tanto, escogidos y elegidos por la comunidad.

6. *El fin, no de los rituales religiosos, sino de los sacramentos.* Esta afirmación provocará algunos gritos de protesta. Pero es la consecuencia inevitable de la nueva imagen de Dios y la despedida de la religión. Los sacramentos sin duda, son rituales en los que se creía que Dios en las alturas interviene curando y bendiciendo. De esta curación y bendición, es cierto, no vemos ni sentimos nada, pero tenemos que creer que sucede, y sucede sólo si se sigue unas prescripciones. Pero si no existe dicho Dios en las alturas, por supuesto nada va a pasar. Ésta es una mala noticia para nuestra Iglesia católica romana, que otorga a los sacramentos el lugar central de la vida cristiana y sostiene que nuestra salvación eterna depende de ellos.

   Por supuesto, los seres humanos necesitan rituales (los chimpancés y los bonobo también), porque necesitan encontrar la profundidad sagrada de la realidad cotidiana. Y los rituales lo logran, sólo porque no sirven como medio para obtener algún propósito práctico, no son útiles; la categoría de 'utilidad' corresponde sólo a la superficie de la vida. Así, todas las culturas han desarrollado espontáneamente sus propios rituales, religiosos y de otros tipos. La Iglesia también ha desarrollado rituales. Los llama *sacramentalia*. Siete de éstos se llaman sacramentos.

   Estos sacramentos empezaron como rituales de la Iglesia con un rico contenido simbólico. Por ejemplo, el bautismo, originalmente era un baño que evocaba el renacimiento, la renovación. Pero gradualmente han perdido su expresividad simbólica. La culpa es del error de la teología pre-moderna que decía que la única cosa importante en el sacramento es la intervención de Dios

de las alturas con su gracia salvífica, y no lo que nosotros, seres humanos sin importancia, hacemos. Así los ritos sacramentales se han reducido, poco a poco, a un mínimo absoluto que era requerido para que *Theos* pudiera entrar en acción. El baño bautismal se volvió un poco de agua sobre la cabeza del bebé, el pan se volvió una hostia delgada casi como el papel, que difícilmente se puede llamar pan. Así, los sacramentos se volvieron sólo una señal dirigida al cielo para que abriera sus puertas santas.

Entonces, ¿qué podrá remplazar con ventaja esas señales, que parecen desprovistas de sentido, como unos simples disparadores de la intervención sanadora de Dios en las alturas? Nuevos rituales pueden enriquecer, iluminar, curar, no por una divina intervención desde afuera, sino fomentando con su propia fuerza simbólica nuestra humanización. La nueva imagen de Dios necesita entonces de la creación de nuevos ritos, o una renovación de los existentes, para crear así una nueva liturgia, lo que trataremos en el punto 8.

7. *El fin del sacrificio de la Misa*. Esa nueva imagen de Dios también significa la despedida del llamado 'sacrificio de la Misa' y de todo lo que en la liturgia de la Misa recuerda la idea del 'sacrificio'. Y eso es mucho. Seguramente, Roma prohíbe explícitamente la negación del carácter sacrificial de la Misa y la alteración de cualquier palabra escrita en el misal. No importa, tenemos que buscar incondicionalmente otro concepto y otros textos. Además, el concepto del sacrificio cultual supone un Dios antropomórfico, cuyos favores, como las autoridades humanas, uno se tiene que ganar con la ayuda de regalos. En la vida social y en la política estos

intentos son rechazados y aun condenados, como soborno y corrupción. Los sacrificios son el equivalente religioso de los sobornos.

Pero si dejamos de sobornar al Dios en las alturas y decimos adiós a la interpretación tradicional de la Eucaristía como sacrificio, ¿con qué otra y mejor explicación la podemos sustituir? ¿En qué se convierte la Misa a la luz de la nueva imagen de Dios? Se vuelve una memoria ritual, inspiradora, del gesto simbólico con el cual Jesús, como símbolo de despedida, con la ayuda del pan y del vino, dejó claro su deseo de alimentar a sus discípulos con lo mejor de sí mismo. Esta memoria ritual debería de ser un llamado para hacer en la vida diaria, lo que Jesús hizo en la Última Cena, esto es, estar ahí para sus compañeros, volverse como pan y vino para ellos.

Toda la doctrina mágica de la 'transubstanciación' que se desarrolló en la Edad Media también tiene que ser descartada, porque sólo se sostiene si uno cree que existe un Dios en las alturas, que en el momento en que el sacerdote pronuncia unas palabras mágicas, interviene milagrosamente para cambiar la naturaleza de las cosas. Si algo realmente cambia, no es el pan, porque sigue siendo pan, sino el significado que le damos al pan. Antes, sólo era comida que estaba en la panadería y podía ser comprada; ahora los fieles lo convierten en un símbolo de la presencia de Jesús en la comunidad, que a través de ese símbolo llama a todos sus miembros a ser y a hacer lo que él es y hace. Él está presente ahí de dos formas: está realmente presente en el corazón de la comunidad de los fieles, porque la fe en él –y a través de él en Dios–, significa una unidad real con él; y está

simbólicamente presente en el pan y en el vino. Pero una presencia simbólica también es un tipo de presencia real. Porque lo que no es real, tampoco existe.

8. *El fin de la liturgia como un conjunto de reglas de protocolo*. Como se ha dicho, la nueva imagen de Dios, exige una nueva liturgia –y no sólo de la Eucaristía–. La liturgia actual es una especie de protocolo, que inconscientemente copia el protocolo que en las épocas pasadas (también, en cierta medida, todavía hoy en día) se debe observar, si uno se acerca a un rey o a un papa. Como si Dios fuera un rey sentado en un trono en el cielo y hubiera diseñado esas reglas litúrgicas. Ese protocolo prescribe meticulosamente lo que el sacerdote que celebra tiene que presentar para que aparezca delante de Dios, cuáles textos tiene que leer en voz alta, cuáles oraciones tiene que decir, qué gestos tiene que hacer, cómo doblar las manos o levantarlas hacia el cielo, o cómo arrodillarse o inclinarse para mojar los dedos, cómo balancear el incensario, etc. Y cuándo se tiene que hacer exactamente cada cosa.

   En la creencia pre-moderna este protocolo es considerado como la expresión de la Voluntad Divina, y uno se siente agobiado de culpa si no lo observa meticulosamente. Pero a la luz de la nueva imagen de Dios como el Absoluto Amor que todo lo penetra, pierde su sentido. ¿Con qué lo tendríamos que sustituir? Con reuniones de oración de los fieles en las cuales ellos (o el presidente de la reunión) traten de expresar lo mejor posible, su unión con Jesús y a través de él con Dios. Y lo deberían de hacer con las palabras, imágenes y gestos de su propia época, y no ya con aquellos de la Edad Media, como es el caso de la liturgia pre-moderna. Y

en la casa de personas mayores deberían de hacerlo con otras palabras y formas que en el caso de un grupo de jóvenes. Y en el África negra, con otras que las que se usan en Roma.

9. *El fin de la petición y de la intercesión*. La nueva imagen de Dios significa también despedirse de la oración de petición. Porque el Amor Absoluto de ninguna manera es un gobernante omnipotente y antropomórfico, alguien que se mueve con súplicas, para intervenir en el curso de los asuntos del mundo, lo que significaría cambiar por un breve momento las leyes naturales inflexibles. Y si no puede intervenir, no tiene sentido invocar su ayuda. Que Jesús nos exhorte a implorar a Dios, sólo prueba que él también pertenecía a una mundo premoderno, en el cual todos pensaban que Dios podía intervenir a su antojo, y no sabían que esto significaría el colapso del universo. La única forma de súplica que tiene sentido, es rezar para que nuestro amor crezca. Entonces el Amor Absoluto es el que nos inspira este deseo, y si respondemos a ese impulso rezando por una mayor capacidad de amar, haremos que este amor nos inunde.

La despedida de la oración de petición significa también dejar de invocar la intercesión de los santos. Porque invocarlos significaría tratar de pedirles que persuadan al gobernante divino, que ya sabemos que no somos quiénes para poder hacerlo. La invocación de los santos es algo muy humano, pero es una caricatura del Amor Absoluto, porque Él/Ella/Eso, para nosotros, no es un gobernante inaccesible al que nos podemos acercar sólo por medio de intercesores… Es interesante saber que hasta el final del primer milenio la oración

oficial de la Iglesia no mencionaba la intercesión de los santos.

Entonces, ¿qué reemplazará esa praxis humana de la oración de súplica, con o sin intercesor, que proviene de tiempos inmemoriales, cuando los seres humanos se sentían confrontados con poderes invisibles a los que temían y a los que, al mismo tiempo, les pedían ayuda, cuando todavía no entendían los problemas? Una espiritualidad del abandono, nacida de la conciencia de que el Amor Absoluto, nos urge a una mayor humanización, y que no tenemos nada más que hacer que seguir nuestro impulso. La oración de súplica sólo tiene sentido si nace de nuestra necesidad esencial, nuestra falta de amor, y no es una búsqueda de cosas accidentales o transitorias, sino un deseo de que el Amor, que es Dios mismo, nos pueda llenar más y más. Porque entonces, es el Espíritu mismo quien le grita a Dios en nosotros, como dice Pablo en Rm 8,26.

10. *La decadencia de la llamada dimensión vertical de la fe*. Esa nueva imagen de Dios significa la caída del énfasis tradicional dado a la piedad y a la obediencia. Ese énfasis sugiere muy claramente que uno ve a Dios como un soberano en las alturas, una visión que marca el cristianismo pre-moderno. ¿Con qué lo deberíamos de reemplazar? Con el énfasis en la dimensión horizontal, esto es, el cuidado, el servicio y el compromiso generoso por una sociedad más humana, lo que Jesús llamó *Reinado de Dios*. Entonces Dios, el Amor Absoluto no podrá más que empujar el cosmos, que es la expresión de sí mismo, hacia una mayor evolución, hacia más amor… y esto no hará sino retroalimentar la plenitud del amor. Él empuja a los seres humanos hacia la meta,

pidiéndonos que dejemos el *ego* y nos unamos con los demás seres humanos.

Por eso, la tarea esencial de un cristiano consiste en el compromiso hacia la humanidad y el cosmos, la llamada *diaconía*, mucho más que en la liturgia. Jesús mismo nos hizo saber que la reconciliación con el «hermano» tiene prioridad sobre el hacer sacrificios, y que no está de acuerdo con los que claman «Señor, Señor», sino con aquellos que hacen la voluntad de su Padre. Y la voluntad del Padre es lo que aquí hemos definido como el Amor Absoluto.

9. Conclusión

¿Qué es lo que queda del monumento milenario católico, si uno abandona el *Theos* y de hecho se convierte en un fiel «no-teísta»? No tengan duda: queda la esencia. Y esa esencia no es la definición del credo, no es un libro con palabras infalibles de Dios, no son los diez mandamientos, no es una jerarquía autocrática, no son los sacramentos y el sacerdocio, o la misa y los rituales de la liturgia, no es la oración de petición ni la obediencia a las reglas de la Iglesia. Es la conciencia de que participamos en un cosmos que es la autoexpresión, continuamente en movimiento evolutivo, del Espíritu creativo, que es Amor, junto con el deseo de movernos hacia ese Amor, siguiendo a Jesús, que conocemos como el eternamente vivo, porque es y era totalmente amoroso.

Para alguien que piense así, por supuesto, es difícil sentirse cómodo, como en casa, en la vida diaria de una Iglesia pre-moderna, con sus conceptos y usos de formas de

piedad. Pero esa persona no debería dejar la comunidad. Debería considerar que la forma de fe pre-moderna ha sido un camino para innumerables cristianos y para una muy grande parte de la humanidad hacia una profunda unión con el Amor Absoluto. Y continúa siendo un camino para todos nuestros amigos cristianos, que todavía no ven que los tiempos han cambiado.

Al principio parece que la fe y la modernidad se excluyen. Pero no sólo no se excluyen, sino que se complementan y enriquecen el uno a la otra. La fe cristiana enriquece la modernidad, liberándola de su ceguera frente a una Realidad que nos trasciende totalmente, a la vez que nos abraza. Sin esa intuición la confesión humanista del valor absoluto de la persona humana y de los derechos humanos pierden su fundamento indispensable. Porque sin un Amor Absoluto, creativo, que impulsa al cosmos y a la humanidad a una mayor evolución, la raza humana es sólo una rama de la familia de mamíferos un poco más evolucionada y no tiene ningún valor absoluto. Esa evolución de *homo sapiens* sería sólo el resultado accidental de una mutación ciega y de la selección natural durante largos períodos astronómicos. Además, la persona humana con sus derechos inviolables sería sólo el resultado de la evolución orgánica de un zigoto que, con la visión humanista moderna, no tiene ningún derecho. ¿De dónde vendría entonces ese valor absoluto?

Por otro lado, la modernidad enriquece nuestra fe y la complementa, liberándola de la imagen antropomórfica de un *Theos en lo alto del cielo*, que ha heredado de las generaciones prehistóricas, y que todavía no se arriesga a abandonar, aunque no es más que resultado de pura ignorancia. Esa imagen, en realidad, ha sido una mampara entre

nosotros y el Amor Absoluto. En el mejor de los casos es un dedo que apunta a Él/Ella/Eso. Y tenemos que mirar hacia la Realidad Última, y no a ese dedo. Además, si el cosmos es una auto-expresión del Misterio que es Dios, entonces yo también pertenezco a esa auto-expresión y Dios se vuelve inconcebiblemente cercano a mí, se vuelve más profundo que mi realidad más profunda. Y así, lo puedo encontrar –y ésa es mi más profunda necesidad siempre y en todas partes. Al mismo tiempo, la modernidad purifica a la fe tradicional, de la intolerancia, del deseo de poder, del fanatismo, de las supersticiones, las ilusiones y los miedos que proliferan en todas las religiones. Enriquece la fe con su insistencia en lo existencial, lo intramundano, lo racional, lo real.

La modernidad y la fe sin duda van juntas, y es bueno que así sea, porque se necesitan mucho mutuamente.

LA ESTRELLA POLAR.
PASÓ HACIENDO EL BIEN

Concha Martínez Latre

El inicio de la ruta

El proceso de construcción de una identidad cristiana propia, cuando se trata de una mujer nacida a mitad de siglo pasado en la "católica" España, es complejo. Se nacía dentro de la Iglesia católica, apostólica y romana. No cabía otra posibilidad y esa pertenencia se traducía en unas prácticas y un cuerpo doctrinal aceptado sin fisuras ni disidencias.

Mi proceso creyente ha estado guiado por el afán de alcanzar una fe en libertad. Las aportaciones de la teología de la liberación, las teólogas feministas, el pluralismo religioso y la sociología de la religión me han conducido hasta el momento actual, encuadrado en los nuevos paradigmas, siendo esta expresión un cajón de sastre a la que trataré de dar contenido personal

Si me pregunto dónde se apoyaba mi fe en aquellos años infantiles y adolescentes, debería decir que en la observación de la gente que me rodeaba y que se confesaba explícitamente católica. Frente a los que identificaban creer con cumplimiento y normas, había personas que me atraían por

su bondad, por su alegría. Sus vidas apuntaban hacia algo que luego supe formular desde la vida de Jesús: *Pasó haciendo el bien*.

He conocido durante la educación primaria y secundaria tres tipos diferentes de centros. El comienzo fue en un colegio religioso, después otro vinculado a la dictadura, para culminar en un Instituto público. En los tres, con pequeñas variantes, había rezos diarios, meditaciones y arengas sobre el lugar central que debía ocupar en nuestras vidas todo lo relacionado con el sexto y noveno mandamiento. Poco más.

Y al lado de esta "deformación" religiosa, hombres y mujeres, algunos muy cercanos, otros conocidos indirectamente, que vivían esa fe de un modo atractivo e ilusionante, que parecían haber captado el mensaje del evangelio. Quizá por eso seguí confesándome creyente, si bien alguna fisura se abría para dar paso a avanzar en una fe personal.

Hacia la autonomía

Llegar a la universidad abrió mis horizontes en muchos sentidos. Desde las relaciones humanas, enriquecedoras por su variedad, hasta el cambio de lugares de práctica religiosa, pasando por el conocimiento, propiamente dicho, de manera que la ciencia iba mostrando delante de mí argumentos sólidos sobre el origen y evolución de la vida, de la Tierra, del Cosmos. Existían las leyes físicas, existía la incertidumbre y la duda. El repertorio de preguntas iba cambiando y redirigiendo sus contenidos. En los grupos de reflexión se expresaban dudas sin escandalizar a nadie.

La conclusión a la que llegué fue "la obligación" de construir una moral, una ética que naciera de mis propias

convicciones. Para ello me sentía responsable de conocer mejor qué significaba querer seguir a Jesús. El abandono de una moral heterónoma animaba a emprender un camino no trillado, pero se evidenciaba la necesidad de hacerlo en compañía. Una comunidad de fe era imprescindible. Esa búsqueda de sentido precisaba de otras personas que se arriesgaran en ese proceso, siendo el ámbito idóneo para contrastar, compartir y proseguir.

Un paso significativo fue replantearme el papel de los sacramentos, comenzando por el de la confesión. Analizar qué se podía rescatar y qué carecía de sentido, pues más bien lo encuadraba hacia el lado de los actos mágicos, eficaces si crees en la magia, e inútiles si no entras en el juego. Al igual que la confesión, otras prácticas rituales fueron desvaneciéndose. El estudio del valor y sentido de los sacramentos me ha llevado a repensar comunitariamente cada uno de ellos. Le dedicamos tiempo y voluntad, con la ayuda de Edward Schillebeeckx[1], y de José María Castillo[2]. La sensación de libertad era fuerte, surgían planteamientos donde encajar la formulación de mi fe, que sentía legitimada al encontrar el núcleo de la misma. Rituales y tradición ocupaban su lugar, secundario, a mi entender. El seguimiento de Jesús apuntaba hacia otros horizontes.

En 1974 nació mi primera hija y nos encontramos ante el envite de su bautismo. Ya en esos años formábamos parte de dos comunidades cristianas. Una más parecida a un seminario de estudio teológico y otra en la que dábamos

---

1. *Los ministerios responsables en la comunidad cristiana*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.

2. *Símbolos de la libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981

cauce a la parte sacramental, pero ya transitando hacia una comunidad adulta, responsable de dar razón de su fe. Y también de encontrar cauces para que esa fe se materializase en un compromiso social y político activo.

Bautizamos a nuestra hija, junto a otros pequeños de la comunidad en la Vigilia de Pascua del año siguiente. Hubo mucho debate al interior de la comunidad sobre qué expresábamos con ese sacramento, si había significación o era ritual tradicional. Y llegamos a la conclusión de que queríamos presentar a nuestras hijas e hijos ante la comunidad cristiana y también ofrecerles el regalo de nuestra fe, que para nosotros constituía algo valioso. Cuando fueran personas adultas, gracias a la confirmación, podrían aceptar o no ese regalo.

La necesidad de formación se saciaba con la lectura de textos y obras de teólogos. Las revistas "Concilium" y "Selecciones de Teología", los libros de teólogos[3] europeos, norteamericanos o españoles iban formateando mi mente y ayudándome a encontrar soporte a mi fe. La biblioteca de casa se iba llenando con obras que servían luego para

---

3. H. ZAHRNT, *A vueltas con Dios*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1972
A. FIERRO, *La fe y el hombre de hoy*, Cristiandad, Madrid, 1970
— *El evangelio beligerante*, Verbo divino, Estella, 1974
J. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Libros del Nopal, editorial Ariel, Barcelona 1967
D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Libros del Nopal, editorial Ariel, Barcelona, 1974
P. TILLICH, *El coraje de existir*, Verbo divino , Estella, 1968
— *Se conmueven los confines de la tierra*, Libros del Nopal, editorial Ariel, Barcelona, 1968
H. COX, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968
J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1971

reflexionarlas en común, o para descubrir la riqueza y variedad en la interpretación de los libros sagrados del cristianismo. Se podía hacer una lectura política de la realidad desde la fe.

La opción preferencial por los pobres

Vivíamos en el último tercio del siglo XX con la tensión de reconciliar dos polos, aparentemente opuestos: la fidelidad a la iglesia y la fidelidad al mensaje de Jesús. Y al tiempo comprometernos con nuestro entorno y nuestra sociedad. El Concilio Vaticano II había dado luz verde a una Iglesia que debía vivir en el mundo.

En la católica España eran escasos los ejemplos, dentro de la institución eclesial, que se arriesgaran a salir de los caminos ortodoxos de obediencia ciega y acrítica a la jerarquía, así como a adentrarse en una reflexión personal. Cuestionar e intentar cambiar el orden social, político y económico no era tarea propia de nuestra identidad religiosa.

Mi horizonte, como el de las comunidades de pertenencia, se abrió con nitidez cuando accedimos a las obras de los teólogos[4] de la liberación provenientes de Latinoamérica.

---

4. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974
J.L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander, 1990
J. SOBRINO, *Liberación con espíritu*, Sal Terrae, Santander, 1985
— *La fe en Jesucristo, Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 1999
G. GIRARDI, *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca, 1973
L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979

Una lectura novedosa de la Biblia se desplegaba ante nosotros. Textos como el Éxodo o los profetas, en especial Isaías, inspiraban la fe en un Dios que desde los inicios de la vida había proclamado su preferencia por los más pequeños. Un Dios que acoge y que se guía por la misericordia hacia sus hijos, desde el único poder de su amor sin límites.

En el Nuevo Testamento la elección iba por Mateo 25 con la narración del Juicio final, la parábola del Buen samaritano, el Sermón de la Montaña, o de las Bienaventuranzas. No había dudas sobre lo que significaba querer seguir a Jesús, el Dios encarnado. La adhesión a su Causa, la oración confiada en su ayuda, la posibilidad de reconciliar lucha socio-política y fe cristiana, la vivía desde la certeza de seguir el rumbo de la Estrella Polar. Un Dios claramente a favor de los pobres y oprimidos y empeñado en la liberación de esas vidas aquí y ahora. Y por lo tanto una misión para los creyentes al tener que entregarnos a esa tarea sin contradicciones.

Los teólogos latinoamericanos eran el soporte teórico, enriquecidos posteriormente con las teólogas[5] feministas de la liberación, adobados por las Conferencias del CELAM de

— *Iglesia, Carisma y Poder*, Sal Terrae, Salamanca, 1982
— *Teología desde el lugar del pobre,* Sal Terrae, Santander, 1986
I. ELLACURIA y J. SOBRINO (comps.) *Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 1990
J. MATEOS, *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid, 1975
— *El Evangelio de Marcos*, Ediciones el Almendro, Córdoba, 1993
C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae, Santander, 1986

5. I. GEVARA, *Intuiciones ecofeministas*, Trotta, Madrid, 2000
M.P. AQUINO, *Aportes para una teología desde la mujer*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1988
M.P. AQUINO y E. TÁMEZ, *Teología feminista latinoamericana*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1998

Medellín y Puebla, que seguía con interés en sus declaratorias finales. No puedo olvidar el papel estelar que ha desempeñado desde 1980 el Congreso de Teología de la Asociación de Teólogos Juan XXIII al facilitar, simplemente con el desplazamiento a Madrid, la oportunidad de escuchar de viva voz a la élite del pensamiento liberador en la Iglesia. Sus ponencias, las oraciones y las liturgias conformaban una imagen de la Iglesia en la que querías y podías reconocerte.

Y al lado de los teóricos, otra fuente de inspiración provenía de obispos tan singulares como Helder Cámara en Brasil, Pedro Casaldáliga en la Amazonía brasileña, Oscar Romero en El Salvador o Leónidas Proaño en Ecuador. Ellos, así como las Comunidades Eclesiales de Base, nos ofrecían modelos creyentes en los que nos apoyábamos para hacer la necesaria traducción al contexto de la sociedad española.

Con una democracia en construcción, con una sociedad en parte ávida de cambios, con la constatación de la desigualdad y la posible intervención en modificarla, la fe era compromiso, la oración era acción, la entrega a las causas sociales no era más que la consecuencia de mi fe. Aportar mi granito de arena en la construcción del Reino de Dios. El activismo era fuerte, y lo combinaba en mis comunidades de referencia con más lecturas específicas y con la celebración semanal de la Eucaristía, que, dentro del repertorio sacramental de la Iglesia, hemos rescatado y mantenido, adaptándola a nuestras circunstancias[6]. Jesús era guía, modelo y referencia.

6. Desde 1998 sin sacerdote en la comunidad, pero tras un año completo de discernimiento la decisión fue legitimar a la comunidad para mantener esa celebración eucarística centrada en la lectura reflexiva de textos evangélicos o inspiradores, y en compartir pan y vino como expresión de dos símbolos elementales que nos igualan y nos comprometen en avanzar en común en la construcción del Reino de Dios, o

Teología y ecofeminismo

La contribución de la teología feminista ha sido notable para modificar el lenguaje y el contenido de las representaciones creyentes, y en concreto de la mía. La teología ha sido tradicionalmente un oficio de varones y ha impregnado la lectura de los textos sagrados de un sesgo patriarcal y androcéntrico, que era también el dominante en la sociedad. Las exégesis promovidas por las mujeres cambian la perspectiva del análisis pues se hace desde otro lugar social. Un lugar subalterno y silenciado, pero rico en matices y contrastes. Rescatan estas teólogas a las mujeres del Antiguo y Nuevo Testamento, y rastrean en ellas y en sus conductas formas nuevas de caracterizar a Dios. Dios ya no es sólo el Padre, símbolo de la ley, aunque pueda ser misericordioso y rebosar esas leyes como indica la narración del Hijo Pródigo. Dios es también Madre, y ese rasgo nos permite entrar en el registro de lo cotidiano, de lo insignificante en apariencia, pero repleto de ternura, amor y cuidado de la vida. Se subraya el valor de la Ruah, el Espíritu, que en hebreo es palabra femenina. Y se cultiva una espiritualidad rica y creativa, reforzada con elementos sensibles más vinculados a la tierra y la naturaleza. Hay otras liturgias, otras expresiones y símbolos, dotados de otros significados en mayor sintonía con lo que se está viviendo en la sociedad y que se ha venido a llamar la revolución feminista.

Añadamos al aspecto teológico feminista la aportación del ecofeminismo. Todo un grupo de epistemólogas van construyendo este nuevo modelo de pensamiento, que

del Mundo Soñado. Una organización en pequeños grupos hace que rotatoriamente se preparen y presidan las celebraciones semanales.

analiza la analogía entre la explotación de la Naturaleza y la opresión del patriarcado sobre la mujer. Naturaleza y mujer comparten posiciones subalternas dentro de la sociedad neoliberal. La vulnerabilidad y fragilidad de los cuerpos físicos, que habitamos los seres humanos, tienen su correspondencia con la necesidad de cuidado respetuoso que reclama la Naturaleza y todo cuanto vive. Si todo lo que nace no es más que una promesa de futuro, que precisa de los cuidados continuos para convertirse en realidad, la cuidadora por excelencia ha sido la mujer.

La mujer en todas las sociedades de forma casi general, y a lo largo del tiempo, ha sido la encargada de sostener la vida de las criaturas, de los enfermos, de los ancianos. Tareas que se desempeñaban en un espacio concreto privado formando parte de lo cotidiano. Y esa dedicación no sólo se ha invisibilizado, sino que además no ha gozado de reconocimiento social ni económico. Al no tener precio, no tenía valor.

También la relación con la Naturaleza ha sido falseada al ignorar las terribles consecuencias del despojo y sobre explotación de sus bienes. Una concepción utilitarista y mercantilista ha borrado la relación entre seres humanos y el medio ambiente en el que se desarrolla la vida. La propuesta ecofeminista argumenta que mujer y naturaleza se refuerzan en sabiduría y capacidad de sostener la vida. El respeto que debemos a todo cuanto vive engloba a seres humanos, animales y Naturaleza y las capacidades cuidadoras de la mujer deben prolongarse e imitarse en nuestra relación con la tierra. Esa sería de forma sintética la novedad del ecofeminismo: cambiar la posición y perspectiva del análisis para encontrar sentidos y significaciones distintas.

Pluralismo religioso

Los cambios sociales en España en los últimos años, con el fenómeno de la inmigración y la llegada de personas de otras culturas y de otras expresiones religiosas, me ha ofrecido cercanía y amistad con algunas de ellas. De este modo he conocido otras formas religiosas y he encontrado puntos de convergencia con ellas unificadas gracias al principio de la compasión.

El filósofo francés de origen judío, Emmanuel Lévinas, deposita el principio de humanización de cualquier persona en la mirada del Otro sobre mí. Esa mirada, que me reconoce, señala la alteridad como eje ético primordial de las relaciones humanas. Soy, porque soy para otro, igual que él es para mí. No puedo desvincularme de lo relacional en mi práctica vital y esta regla impregna las diversas manifestaciones creyentes en su pluralidad.

Las nociones de pueblo elegido depositadas en Israel o de revelación divina, directamente de Yahvé al pueblo judío, se resquebrajan. Hay experiencias religiosas, al margen de la católica, que son igualmente válidas ante las grandes cuestiones vitales: ¿qué hacemos aquí?, ¿quién es mi prójimo?, ¿por qué el dolor y la muerte? La sinceridad y honestidad con que se busca respuestas van trazando caminos de encuentro con creyentes y no creyentes. El pluralismo religioso me obliga a depurar mi fe, a buscar de nuevo el sentido de confesarme cristiana[7].

---

7. K. ARMSTRONG, *Campos de Sangre*, Anagrama, 2015, Madrid, me parece una autora muy recomendable para seguir la evolución histórica de las grandes tradiciones religiosas. Y en una perspectiva más ficcional, E. CARRÈRE, *El Reino*, Anagrama, 2015, sobre los orígenes del catolicismo. Anterior a ellos la obra pionera en el diálogo interreligioso de Hans Kung, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

Dogmas y creencias dejan de tener valor. Ni la encarnación, ni los textos revestidos del carácter de revelación, ni la economía de la salvación, ni dogmas sobre la Trinidad o la virginidad de María, ni tan siquiera la autoridad del Vaticano, que está lastrada gravemente por la discriminación de la mujer y por la ausencia de democracia, son importantes para mí. Tampoco me resultan especiales el carácter divino de Jesús, ni los dogmas referentes a la resurrección y la ascensión. Despojar a Dios de cualidades sobrenaturales invalida la fe en un destino humano prolongado en el cielo tras la muerte. Mi ética no se apoya en recompensas futuras sino en el mandato ético de ver al Otro como mi semejante. E intentar vivirlo en el día a día, en lo público y en lo privado, en lo próximo y en lo lejano.

Conocer mejor la historia de la institución eclesial, la deriva desde las primeras comunidades cristianas hasta la consolidación de la Iglesia en Roma, con una adaptación al modelo imperial latino, ilumina la trayectoria de la Iglesia católica con sus luces y sus sombras. Y también facilita tomar distancia, colocarse en la periferia. No cerrar de ningún modo ese registro creyente, filiación personal, pues sigue alumbrando con su tenue luminosidad la Estrella Polar y con el mismo rumbo.

Un mundo en cambio

En el tránsito del siglo XX al XXI España se ha ido acomodando al resto de países del entorno. La democracia, con sus limitaciones, se ha consolidado. Habíamos asistido en la última década del pasado siglo a la caída del muro de Berlín y a la desintegración de la URSS, aparentemente

estábamos viviendo el fin de los grandes relatos e, incluso, ciertos analistas como Fukuyama, famoso por un tiempo, se abonaban al fin de la historia con el triunfo rotundo del capitalismo, declarado como único sistema válido para conducir a la humanidad.

La trampa quedaba oculta, pero se podía descubrir al menor trabajo de reflexión. Considerar el capitalismo, o el sistema neoliberal, como el vencedor dentro de la confrontación de sistemas socio-económicos partía de un supuesto perverso y reduccionista, la ignorancia de las condiciones de vida de las inmensas mayorías de la población mundial. Si nuestro campo de visión se limitaba al mundo occidental, y dentro de él permanecíamos ciegos ante los excluidos y marginados de nuestras propias sociedades opulentas, todo podía catalogarse en general de un mundo avanzado, deseable y con unas cuotas de felicidad amplias. El resto de los seres humanos podría encuadrarse como "desechables". Sus vidas no cuentan para relatar el avance de nuestras sociedades neoliberales. Pero ese mundo feliz no era, ni es, generalizable.

Los países enriquecidos, entre ellos España, hemos alcanzado un nivel de calidad de vida y de bienestar, que justificamos por unas supuestas capacidades que otros[8] no tienen. No se contempla en el análisis la interrelación entre los

8. Es curioso atribuir los niveles socioeconómicos a virtudes propias, achacando a los demás defectos y carencias que justifican la desigualdad. Esta conducta estereotipada la hemos vivido y sufrido en la Unión Europea en la crisis de 2008 y en la pandemia de la Covid-19. Ciertos países del Norte europeo achacaban a la vagancia y molicie los problemas que padecíamos en el Sur, España entre ellos, no nos merecíamos la ayuda mancomunada. Y ¡cómo duele escuchar esos argumentos, cuando tú eres el "vago" e "inútil"!

países enriquecidos y los empobrecidos. No se es consciente, o no se quiere ser, de que nuestro bienestar depende del expolio de los bienes de esos países, que ocupan el furgón de cola en las estadísticas de los programas de desarrollo de Naciones Unidas.

Nos beneficiamos no sólo del petróleo, del coltán y otros minerales geoestratégicos, también del alejamiento de la contaminación consecuente a la producción de ciertas materias, que forman parte de nuestros hábitos de consumo. Cerramos los ojos ante las condiciones de explotación laboral en la fabricación y manufactura de productos, que aparecen "milagrosamente" en nuestros mercados. No sufrimos las guerras exportadas por la disputa por el dominio de materias primas. Y blindamos nuestras fronteras a migraciones forzosas, que suponen una mano de obra sometida en nuestros países occidentales, a la que difícilmente concedemos derechos.

Sirvan estas simples pinceladas para dar cuenta de la situación personal, compartida con muchos otros, sobre qué pasaba con la construcción del Reino, qué sucedía con la liberación de los pobres, dónde quedaba el mundo soñado.

A base de decepciones profundas, y de baños de realidad, las expectativas sobre el valor transformador de nuestra acción socio-política han ido virando. El fracaso de los grandes relatos ha tenido en principio su corolario en el aparente fracaso de nuestras opciones.

Pero a poco que regresemos al origen de nuestra religión cristiana y a la vida de Jesús, el hombre inspirado por el Espíritu, que *pasó haciendo el bien*, lo que contemplamos desde esa hoja de ruta, es que Jesús terminó asesinado en la cruz. Sin embargo, no podemos decir que fracasó, pues sembró unas propuestas en sus mensajes y en su práctica,

que cautivaron a amplias mayorías y que han seguido inspirando la vida y la esperanza a millones de personas, cientos de años después de su muerte.

Nuestros fracasos y decepciones no nos han instalado en un cinismo paralizante, sino que nos hemos reinventado, y para ello ha sido necesario asumir y corregir los sesgos de omnipotencia que llevábamos en nuestras mentes. Y también de arrogancia. Las inconsistencias de nuestras emociones profundas, que son las que orientan los análisis y las acciones, las podemos detectar mejor con la edad.

En la juventud, cuando descubrimos el mundo de los adultos y empezamos a tomar parte de él, creemos que nosotros vamos a conseguir todo lo que nuestros predecesores no supieron, o no quisieron lograr. El aforismo atribuido a Bernardo de Chartres, filósofo del siglo XI, perfila certeramente el espejismo de esa idea, pues: *somos como enanos a hombros de gigantes*. Si podemos ver más lejos no se puede atribuir a nuestros méritos sino al hecho de estar sobre los hombros de otros, que a su vez se apoyaron en otros y así sucesivamente.

Es muy difícil situarnos en el interior de un proceso que viene de muy atrás y admitir que estamos ahí, siguiendo el curso de esa corriente continua. Hubo mundo soñado antes, lo habrá después de nosotros. No podemos pretender alcanzar la categoría de gran río amazónico, ni siquiera arroyo saltarín, sino conformarnos y alegrarnos de ser una gota de la gran masa de agua. Josep Mª Esquirol[9] lo formula con una metáfora apropiada: admitir que podemos desplazar medio palmo la realidad hacia lo soñado y que ese

9. J.M. ESQUIROL, *La penúltima bondad*, Acantilado, Barcelona, 2018

medio palmo es imprescindible y suficiente para acercarnos a la comunidad fraterna y sororal, destino unívoco de la Estrella Polar.

También en estas décadas se abre paso con mayor nitidez un cambio de paradigma, el que va del antropocentrismo al biocentrismo, que guarda puntos de contacto con el ecofeminismo. El ser humano no puede seguir siendo el eje central de la creación con poder sobre cualquier otro ser vivo y con el dominio absoluto de la Naturaleza. Se empieza a tomar conciencia de los límites físicos del planeta, de las alteraciones profundas en los biosistemas, producto del extractivismo y de la explotación desmedida de los recursos naturales por parte del ser humano. Se ha impuesto un modelo de vida apoyado en el consumo desenfrenado, y hay datos contundentes sobre la destrucción de nuestro entorno y predicciones sobre un futuro con un medio ambiente degradado e insostenible. El cambio climático o la emergencia climática es cada vez más un escenario posible y peligroso.

El biocentrismo diluye la preeminencia de la vida humana entre todo lo que tiene vida. La Naturaleza no está al servicio del ser humano con un sentido utilitarista, sino que somos parte de ella y todo lo que hagamos de bueno o de malo a esa Naturaleza, repercutirá en nuestras propias existencias. Se revaloriza el cuidado como alternativa ante la vulnerabilidad de nuestros cuerpos físicos y de la vida que nos rodea en cualquiera de sus manifestaciones.

La voz de los grupos excluidos de la narración dominante de la historia se deja oír con unos postulados que poco a poco van calando en las sociedades adormecidas. Y el relato desde lo subalterno ya no se ciñe a los que alumbraron los movimientos progresistas del siglo pasado. Hay ahora una

reivindicación del presente, en el que se tienen que manifestar esos valores que suponen la base de la comunidad humana y de su simbiosis con la Naturaleza y todo lo que vive. Rediseñar la escala de valores sociales y económicos colocando entre lo prioritario todo lo que sostiene la vida.

Y así la vida cotidiana cobra relieve para convertirse en espacio de liberación y construcción del mundo soñado. En ella se puede también perseguir el desplazamiento del medio palmo hacia la comunidad fraterna. La Estrella Polar sigue marcando un rumbo: *pasó haciendo el bien*, que encontramos en los ejemplos nítidos del capítulo 25 del evangelio de Mateo, en las propuestas de cuidado de la vida, de la importancia del mundo de los afectos, de la ternura como expresión de las relaciones humanas, del respeto a todo lo que vive. También en la proposición sintética de Jon Sobrino: Vivir simplemente, para que otros puedan, simplemente, vivir.

La sociología de la religión

Otra contribución en el proceso de construcción de mi identidad creyente proviene de la sociología, a la que me aproximé en los primeros años del siglo XXI.

Durkheim[10] con su estudio sobre la estructura de las formas religiosas, que escribió en 1912, pone palabra y sentido a una intuición que me inquietaba desde tiempo atrás. Más que la existencia de un Padre común, que provocaba la fraternidad general, yo entendía que lo constatable era la igualdad radical entre los seres humanos, traducida en

10. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1992

fraternidad, o sororidad, universal y desde ella podríamos acceder a un Padre común.

Para Durkheim, las formas de expresión religiosa son construcciones sociales que, al recibir la adhesión de un grupo, estructuran la vida del mismo. Lo sagrado es una manifestación social que se crea por el poder consensuado que le confiere un grupo humano. Tiene la capacidad de crear vínculo y al crearlo, el grupo se empodera a través de él. Encaja aquí mi perspectiva de la religión: si nos concebimos como hermanos, nos podemos dotar de una estructura que refuerce la cualidad fraterna y esa estructura, que nos liga unos a otros, es lo que denominamos religión. El conjunto de normas, preceptos y narraciones que ligan a los fieles que las practican.

MIrcea Eliade[11], antropólogo e historiador, volcado toda su vida en el estudio comparativo de las religiones, acuña el término de hierofanía, para designar las manifestaciones de lo sagrado bien en forma de objetos, de rituales, espacios, narraciones o mitos. Y afirma la importancia de esas mediaciones para que un grupo encuentre la expresión de lo sagrado, que se materializa en estructuras religiosas concretas, en religiones. José María Mardones[12], el filósofo de la religión, también estudió el papel del símbolo en el dominio de lo religioso, subrayando la importancia que le debemos rendir a la hora de analizar los fenómenos religiosos y los vínculos que provocan.

Estos autores me han ayudado a repensar el significado de rituales de la religión católica que, desde mi juventud,

11. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona, 1998

12. J.M. MARDONES, *La vida del símbolo*, Sal Terrae, Cantabria, 2003

con una mentalidad excesivamente racional, me resultaban de difícil comprensión, achacándoles rasgos de supersticiones retardatarias. En novenas, procesiones, romerías, encuentro ahora las mediaciones necesarias para recrear el vínculo de lo social. Lo social-sagrado. Si bien esas mediaciones están sometidas al signo de los tiempos y por tanto se manifiestan cambiantes. Los peligros que acechaban a la vida humana desde la enfermedad hasta los desastres naturales y que no encontraban explicación satisfactoria, se conjuraban apelando a Dios con los rituales apropiados. En nuestro mundo occidental hay un declive de esos rituales ancestrales por la secularización, deudora de los profundos cambios en los estilos de vida, fundamentalmente el paso de sociedades mayoritariamente rurales y campesinas a otras urbanas, desgajadas de la tierra y sus tareas.

La eficacia de los símbolos reside en la significación que podemos otorgarles a los mismos. Una sociedad del conocimiento, como la nuestra, con la preeminencia de los avances tecnológicos y la confianza depositada en la ciencia como verdad inmutable, ya nos indica que no van a ser válidos los que fueron eficaces tiempo atrás, no tan lejano. Se recrea ahora lo social-sagrado con otros vínculos que también esconden la dimensión simbólica: manifestaciones, performances, organizaciones no gubernamentales de solidaridad internacional, medioambientales, pacifistas, antirracistas, que congregan en torno suyo a grupos humanos orientados hacia el mundo soñado, bajo el rumbo que marca la Estrella Polar. Estas expresiones se desarrollan en una sociedad laica, secularizada, en la que resulta difícil detectar la dimensión trascendente que vivo como una carencia que tengo que solucionar de otro modo.

Tampoco quiero caer en la ingenuidad de colocar todas las mediaciones creadoras de vínculos sociales bajo la égida de la misma estrella. Muchas se guían por constelaciones ajenas al cuidado de la vida y sin comprender ni aceptar el alcance y magnitud que tiene la igualdad de todos los seres humanos, todos sin excepción. El mal sigue presente en nuestro mundo, confrontado con la bondad. Lo que sucede, con la inspiración que da la vida y obra de Jesús, es la afirmación esperanzada de que la última palabra reside en la bondad y en el poder del amor.

La nueva teología

Me sitúo ahora en la última etapa, la actual, dentro del proceso de construcción de mi identidad cristiana. En el itinerario he ido dejando muchos sistemas de referencia, que han ido evolucionando pivotando sobre la opción de buscar con libertad mi base creyente.

Al principio tenía una concepción tradicional de Dios como ser supremo que habita en el cielo y es todo-poderoso. Da paso al Dios que el Nuevo Testamento nos presenta como Padre amoroso y que la teología feminista amplía a la categoría de Madre; un Dios creador de todo lo que existe, atento a la vida de todas sus criaturas, omnipotente y misericordioso. A él he dirigido mis plegarias, mis temores y mis súplicas de ayuda. Esperaba sus cuidados y su intervención milagrosa. Pero ni tan siquiera la teología feminista puede resolver mis extrañezas. Referirme a Dios como madre vuelve a utilizar el enfoque antropomórfico y me resisto a concebir a Dios dentro de nuestras categorías, que entiendo devalúan a un Dios que manipulamos para encajarlo dentro

de nuestros esquemas y necesidades. Cualquier intento de definirlo se agota en sí mismo careciendo de sentido.

Focalizar en Jesús ofrece una aproximación creyente menos problemática. No hay dudas para expresar quién ha sido Jesús y en qué consiste seguir su proyecto: *Paso haciendo el bien*, programa vital para la construcción del Reino.

Sin embargo, ese Jesús no precisa de la filiación divina para convertirlo en mi referencia. La atracción y carisma de Jesús reside en la relación excepcional que mantenía con el Dios de Israel, que le hacía brotar la expresión más tierna, Padre, para dirigirse a él. El Espíritu, que le animaba y guiaba, configuraba una vida derramada en favor de los últimos con la esperanza de transformar este mundo en el Reino de Dios, presidido por la justicia, la igualdad y la paz. Y era tal la fuerza y coherencia que emanaba de sus convicciones, que le llevó a la condena a muerte, consecuente con una vida que se enfrentaba al poder de su tiempo, en cualquiera de sus variantes: política, económica o religiosa. Y paradójicamente, esa muerte tuvo el extraño poder de concitar una esperanza contra toda evidencia, que lanzó, primero a sus seguidores, luego a multitudes, a proclamar que el Reino de Dios era posible, que la muerte no ponía punto final a esa vida, ni a ninguna otra. Que nada se pierde, aunque resulte casi imposible percibirlo en tantas y tantas ocasiones en que la muerte, la destrucción y el dolor se ceban sobre los inocentes y los vulnerables. El Espíritu de lo divino, implorado por Jesús, anima y sostiene a quien le sigue.

A pesar de depositar en Jesús gran parte de mi identidad creyente, gravitaba una duda profunda sobre cómo referir mi pertenencia a la Iglesia. Por el camino he ido abandonando dogmas y rituales, he ido desechando concepciones de un Dios construidas a nuestra imagen y conveniencia,

me he sentido muy lejana de una institución eclesial apegada a los poderes de este mundo por encima del seguimiento evangélico. La libertad que he elegido para mi identidad cristiana me ha provocado tensiones y dilemas en torno a la pregunta de si realmente podía confesarme y reconocerme como miembro de esa Iglesia. Me sentía a la intemperie y con el temor de que el pábilo vacilante de mi fe llegará a apagarse. La depuración podía ser tan radical, que la estrella polar se hubiera extinguido.

MI esperanza, mis convicciones profundas buscaban asideros para asumir la soledad de esta etapa del camino. Y esos amarres llegan gracias a obras de diversas procedencias. E. Martínez Lozano[13] ensaya otro lenguaje sobre Dios con la apoyatura de las filosofías orientales, que me resultan algo lejanas.

Con mayor sintonía voy conociendo a Roger Lenaers[14] y John S. Spong [15] encuadrados en los llamados nuevos paradigmas, que confluyen en desmontar el teísmo que aboga por un Dios sobrenatural listo para socorrernos desde el "cielo".

Con palabras de Spong, Dios es la realidad que subyace a todo lo que existe, un Dios que es vida y al que adoramos cuando vivimos plenamente, un Dios que es amor y lo adoramos amando generosamente. De manera que en el acto de vivir y de amar es donde conseguimos ir más allá

13. E. MARTINEZ LOZANO, *Qué Dios y qué salvación*, Desclée de Brouwer, Madrid, 2009

14. R. LENAERS, *Otro cristianismo es posible*, Abya Yala, Quito, 2011 — *Aunque no haya un Dios ahí arriba*, Abya Yala, Quito, 2014

15. J. S. SPONG, *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*, Abya Yala, Quito, 2011

de nuestros límites para adentrarnos en la trascendencia, la alteridad y la eternidad. Y puedo preguntarme al amparo de Lenaers: ¿qué queda del cristianismo en esta fe moderna? Queda lo esencial, el misterio amoroso que la espiritualidad unificadora renueva y alimenta.

El Espíritu, que todo lo inunda y todo lo sostiene, cobra peso por sí mismo y se enmarca en una dimensión de misterio. El misterio de la divinidad, que es algo inasequible, por su propia definición. Y tengo que aceptar el no poder ir más allá. Sólo encontraré respuestas parciales en lo que sucede a mi alrededor. En la hondura de lo real.

Retomo aquí la inquietud por la trascendencia que vivo en ocasiones como un problema. Siento en esta etapa la dificultad para encontrar mediaciones simbólicas que doten de significación al misterio de la divinidad más allá de lo racional. Tener una formulación teórica, más o menos balbuceante, no anula la necesidad de cultivar lo imaginario y simbólico, que apelan al mundo de las emociones y de lo sensible. La riqueza de este registro es imprescindible para escuchar el soplo del Espíritu. Sin ellas la fe queda tan a la intemperie que se puede desvanecer.

¿Dónde encontrar el Espíritu que se mimetiza con la vida?, ¿qué dominios de lo sensible se activan para detectar su presencia? La percepción del Espíritu emerge en la bondad humana, en la emoción suscitada por la belleza, en la contemplación reverente de la Naturaleza, en el efecto sanador del cuidado y la ternura, en el agradecimiento cotidiano por la pujanza de la vida, en el poder de la reconciliación mutua deshaciendo rencores, en la búsqueda de una verdad que no se imponga por la fuerza sino por su capacidad de generar justicia e igualdad, en el impulso a levantarse cuantas veces se tropiece en la búsqueda de

la Estrella Polar, de modo que no nos dejemos invadir por el cansancio o el desánimo, en el valor insustituible de lo colectivo y comunitario, en el compromiso de crear fraternidad y sororidad en la realidad que nos circunda.

Renuevo pues la confianza en el Espíritu de lo divino, misterio que anida en cada ser humano y que nos impulsa a encontrar la fuente de la felicidad en lo relacional, en la alteridad, en la aproximación humilde a la Naturaleza. En palabras de Jose Arregi[16] una espiritualidad que se encuentra en la dimensión profunda de la realidad, a la que nos acercamos con una mirada de admiración, gratitud y respeto. Con el propósito de aprender a percibir el “Aliento vital que anima cuanto es”.

Al igual que la utopía, o el viaje a Ítaca, la búsqueda de la Estrella Polar no marca un punto de llegada sino un rumbo o una trayectoria. En ella, con libertad, quiero situarme con el anhelo de no desistir del viaje. La invitación a la esperanza es un proyecto de vida.

16. J. ARREGI, *Invitación a la esperanza*, Herder Editorial, Madrid, 2015

UN CREYENTE EN EL EXILIO.
Pequeña introducción a John Shelby Spong

Ferdinando Sudati[1]

1. Una existencia larga e intensa

John Shelby Spong nació en Charlotte (Carolina del Norte, EEUU) en 1931. Carolina del Norte, donde, incluso los mejores blancos, no tienen contacto con los negros. Este es el aire que respira el joven Spong, su lucha contra todos los prejuicios que dañan la integridad, el amor y la igualdad[2].

De confesión episcopaliana, la versión estadounidense del anglicanismo, pronto se convirtió en miembro del coro de la iglesia de San Pedro, y luego de la asociación de monaguillos, sintiendo allí el encanto de alguien que

1. Sacerdote diocesano italiano. Doctor en Teología. Comprometido con la renovación de la teología del pensamiento religioso actual, en medio del ambiente conservador del mundo teológico oficial italiano. Ha publicado, traducido y cuidado la edición de muchas obras teológicas vanguardistas del ámbito hispano y anglosajón en varias editoriales y revistas italianas.

2. Referencia clara al título de su autobiografía: J. S. SPONG, *Here I stand. My struggle for a Christianity of integrity, love & equality*: Aquí estoy. Mi lucha por un cristianismo de integridad, amor e igualdad, Harper San Francisco, Nueva York 2000.

constituirá una mediación principal de su llamado al ministerio ordenado, el rector de la iglesia, Robert Littlefield Crandall.

De Crandall aprende a superar la interpretación literal de la Biblia, aunque reemplazada por la interpretación literal de la enseñanza de la Iglesia. Sigue siendo un fundamentalismo, pero ofrece más margen de maniobra.

Otra razón que vincula a Spong con Crandall es la muerte del padre, que deja a su familia en precariedad económica, a sus doce años solamente. Se convierte en el único acólito que se presta para ayudar en el servicio religioso de las ocho de la mañana, permaneciendo en ayunas desde la medianoche para poder comulgar. Esto era aún menos fácil, debido al hecho de que, en ese momento, a las cuatro y media de la mañana ya había recorrido las ciento cincuenta casas en que entregaba el *Charlotte Observer*, el periódico local, para ganar algo que le permitiera ir a la escuela.

Sobre su padre, a quien amaba y cuya aguda falta sentía, Spong escribe de manera muy sincera:

> "Mi padre muy raramente iba a la iglesia, asistiendo sólo en Navidad y Pascua, y aun entonces, un tanto coaccionado. La vida cristiana, como proclamaba mi iglesia, estaba marcada por costumbres personales en las que requería evitar vicios importantes, como el alcohol, el tabaco, las apuestas, los juegos de azar y el recurso a la vulgaridad. Mi padre era, de hecho, un alcohólico ocasional, un fumador de dos paquetes de cigarrillos al día, alguien a quien le encantaba jugar a las máquinas tragamonedas en el club local de Elks, y que también él mismo jugaba regularmente en torno a una mesa de póker, o al bridge. También

era conocido por ser bastante vulgar, ¡incluso pronunciando el nombre de Dios en vano!”[3].

En 1955 es ordenado sacerdote. Sus primeras tomas de posición en la esfera social se remontan a 1959, en favor de que también a los niños negros se les garantice el acceso a escuelas. En 1963, el obispo anglicano John A.T. Robinson, a quien Spong conocería personalmente diez años después y a quien frecuentaría hasta su muerte en 1983, publica *Honest to God*[4]. Spong reconoce en él a uno de sus grandes mentores e, inspirado por él, dará sus primeros pasos en busca de un nuevo punto de partida.

En 1976 acepta la designación como obispo coadjutor de Newark, NJ, y dos años más tarde se convierte en titular. La ciudad es muy pobre y con un alto porcentaje de personas negras. Sus nuevos fieles saben que es un defensor de los derechos civiles y que trabajará por la justicia social y económica, así como por la ordenación de mujeres para los ministerios eclesiales.

En 1989 decidió conferir la ordenación sacerdotal a un homosexual declarado, Robert Williams, después de obtener una opinión favorable de un comité diocesano especialmente constituido. La fuerte oposición del lado conservador lo llevó a escribir *Rescatando la Biblia del fundamentalismo. Un obispo reconsidera el significado de las Escrituras* (1991): “Todavía hoy es –dirá Spong– mi mejor *best-seller*”.

---

3. J. S. SPONG, *Eternal Life*, cit., p. 50. El sufrimiento causado en la familia por el alcoholismo de su padre, es descrito con conmovedora sinceridad, en *Here I stand*, cit., pp. 24-25.

4. John A.T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Ariel madrid 1967.

La vida de pareja le reserva el gran dolor de ver a su esposa Joan entrar, desde 1973, en una fase de depresión severa. Sobrevendrá luego el cáncer, y morirá después de una larga enfermedad en 1988, a los cincuenta y nueve años de edad y treinta y seis de matrimonio.

Esto es lo que le ocurrió el día del funeral de su esposa Joan. Tiene dos momentos, uno negativo y otro positivo. Así lo dice el obispo Spong, con la total sinceridad que le caracteriza:

> Mientras me sentaba con mis hijas en el primer banco de la Iglesia de San Pablo, junto al ataúd de Joan, cubierto con un paño funerario, me maravillé de que me golpearan en la espalda con un palo de una manera que, claramente, no era accidental. Mi agresor era una mujer mayor. Me volví instintivamente para reaccionar a este golpe. Esta mujer luego dijo, con voz audible para cualquiera dentro de un radio de diez metros: "Hijo de puta". Y continuando caminando por la nave, salió por la puerta lateral donde los portadores del ataúd –todos menos uno, sacerdotes de nuestra diócesis– esperaban entrar a la iglesia. Les dijo: "He querido decirle a ese bastardo lo que pienso de él desde hace mucho tiempo, y ahora, finalmente, he tenido la oportunidad". Luego desapareció de mi vida para quedar en la sombra del anonimato para siempre.
>
> La segunda experiencia ocurrió cuando fui a agradecerle al hombre que llevaba la cruz guiando al coro dentro de la iglesia. No esperaba el coro o los acólitos para esta función de media tarde. Este hombre tenía poco más de treinta años y pensé que tendría que haber dejado el trabajo para estar allí. De hecho,

> la cantidad de adultos que formaron el coro me sorprendió por la misma razón. No había vivido en esta ciudad por más de doce años. Cuando me acerqué a este joven para expresarle mi gratitud, él respondió: "Obispo, tú no nos conoces, pero nosotros te conocemos a ti. Todos los acólitos y miembros del coro que están aquí hoy son miembros de *Integrity* (la organización episcopaliana para gays y lesbianas). Haremos cualquier cosa por ti, por lo mucho que tú has hecho por nosotros". Me conmovieron hasta las lágrimas[5].

En 1998 ve la luz *Why Christianity must change or die? A Bishop speaks to Believers in Exile:* ¿Por qué el cristianismo debe cambiar o morir? Un obispo habla a creyentes en el exilio.

En 2007 publica *Jesus for the Non-Religious*, Jesús para los no religiosos, seguido de *Eternal Life: A New Vision. Beyond Religion, Beyond Theism, Beyond Heaven and Hell*, Vida eterna: una nueva visión. Más allá de la religión, más allá del teísmo, más allá del cielo y el infierno, 2009,

2. Su pensamiento teológico

El punto de partida de Spong es la convicción de que nos encontramos "en la transición entre una nueva conciencia y las viejas definiciones"[6]. El núcleo de su pensamiento y su visión teológica está contenido en las "Doce tesis" que propuso a la discusión de las Iglesias, y que quieren ser un llamamiento a una «Nueva Reforma». Forma parte de su

5. J. S. SPONG, *Here I stand*, cit., p. 354.

6. *Question & Answer*, 8 febrero 2006.

trabajo *Por qué el cristianismo debe cambiar o morir: un obispo habla a los creyentes en el exilio*, de 1998, fueron presentadas por él mismo en el boletín de la diócesis de Newark, en el mismo año[7]. Ahora son el tema de un nuevo y amplio comentario, presentado también en este libro. La primera de las doce tesis, que habla de la necesidad de superar el teísmo, es decididamente la más importante, y contiene en cierto sentido todas las demás:

Una nueva noción de ateísmo

> El ateo no es sin más alguien que dice que Dios no existe. ¡Ateo es alguien que dice que no hay Dios que pueda definirse en términos teístas! Ésta es una diferencia crucial. El teísmo no es la única manera de referirse a Dios. El teísmo es una definición humana concreta de Dios, que lo define como un "ser sobrenatural poderoso, que habita en algún lugar fuera del mundo y está en disposición de invasión de la historia humana de manera milagrosa".
>
> Por eso, estrictamente hablando, el no-teísmo, no significa afirmar que Dios no exista. Más bien, trata simplemente de afirmar que la comprensión teísta clásica de Dios, se ha vuelto increíble[8].
>
> Yo soy un creyente no teísta. Algunas personas suponen erróneamente que un no teísta es lo mismo que un ateo...; nada podría estar más lejos de la verdad. En todo caso, soy un ser humano ebrio de Dios, tal vez

7. «The Bishop's Voice», mayo 1998. El artículo es referenciado en el apéndice a J. S.

8. *Question & Answer*, 17 enero 2006.

> incluso, un místico. Experimento a Dios como “Otro”, como “Trascendencia”, como “Profundidad”, como el significado último de la vida. Creo que la humanidad y la divinidad no son categorías separadas, sino que son como el espectro eterno de la experiencia humana: lo divino es la dimensión profunda de lo humano[9].

Spong cree que el nuevo cristianismo surgirá del antiguo, del actual, pero cree que será, inevitablemente, un cristianismo tan diferente, que muchos no serán capaces de reconocerlo. Como, por lo demás, un cristiano del siglo segundo difícilmente podría haberse reconocido en el cristianismo tridentino.

Ni siquiera la Biblia es literalmente “palabra de Dios”

> Cuando leo los evangelios como *midrash*, usando la lente de un narrador judío para interpretar sus historias, entonces las historias del evangelio me llevan profundamente a la experiencia de Dios. Si la Biblia debiera entenderse como una historia literal, entonces yo ya no querría ser cristiano[10].

Un creyente en el exilio

Necesitamos cambiar el lenguaje en el que expresamos fe. Se ha vuelto tan ajeno a la vida de un creyente del mundo de hoy, que hace que se sienta como fuera de su patria, en el exilio:

---

9. *Ibídem*.

10. *Question & Answer*, 24 noviembre 2004.

> Al reivindicar que soy un creyente y seguir afirmando mi profundo compromiso con Jesús como Señor y Cristo, también reconozco que estoy viviendo en una situación de exilio con respecto a mi pasado religioso. Estoy exiliado de la interpretación literal de la forma que se dio al credo cuando fue compuesto. Estoy exiliado de la visión del mundo en la que se redactó el credo. Lo único que puedo hacer en este momento de la historia cristiana es entrar en ese exilio, experimentar su inquietud e incomodidad, pero seguir siendo un creyente. Ésta es ahora mi autodefinición. Soy un creyente que experimenta de manera creciente un exilio respecto de la forma tradicional en que el cristianismo ha sido proclamado hasta ahora[11].

En los círculos de la derecha religiosa y el extremismo apologético, se le acusa de gnóstico, infiel, librepensador, humanista, quijote, e incluso hay quienes lo acusan de ser "un teólogo criminal e incrédulo", sin "ningún tipo de respeto por la Biblia"[12]. Es imposible reconocer en juicios tan poco generosos a un hombre capaz de declaraciones como estas:

> He luchado con la fe cristiana durante todos mis ahora 82 años[13], y –para gran sorpresa de mis críticos tradicionalistas, estoy seguro–, estoy en este momento, más profundamente que nunca entregado a mi Cristo

11. J.S. SPONG, *Why Christianity must change or die. A Bishop Speaks to Believers in Exile*, HarperOne, New York 1998, pp. 20-21.

12. Véase *http://www.ukapologetics.net/08/spongintro.htm*

13. Ahora tengo 85.

y a mi fe. Sin embargo, mi compromiso va en la línea de la búsqueda de una nueva comprensión tanto de Cristo como del cristianismo[14].

14. J.S SPONG, *Il quarto Vangelo. Racconti di un mistico ebreo quarto vangelo,* Massari, Bolsena 2013, p. 10.

LAS DOCE TESIS: LLAMADA A UNA NUEVA REFORMA

John Shelby Spong[1]

Introducción

Cuando se acercaba el siglo XXI, con las celebraciones del milenio, me sentí, cada vez más, llamado a evaluar el estado de la religión cristiana en el mundo. Por todas partes había múltiples signos de su declive y quizá, incluso, de su muerte próxima. Cada vez menos personas acudían a las iglesias en Europa, y las que lo hacían eran cada vez más ancianas. Las Iglesias de Norte América se sumían, o bien en un vacío tan liberal como insulso, o bien en un fundamentalismo anti-intelectual. Las Iglesias sudamericanas se alejaban cada vez más de las preocupaciones de la gente, y ninguno de sus líderes parecía capaz de hablar a esas preocupaciones con autoridad. Nada de esto era nuevo. A lo largo de los últimos 500 años, ante cada descubrimiento procedente del mundo de la ciencia en lo que se refiere a los orígenes del universo y de la vida misma, las explicaciones ofrecidas por la Iglesia cristiana parecían cada vez más desfasadas e

1. Publicado originalmente en inglés en la revista «HORIZONTE», vol. 13, nº 37 (2015)112-162 PUC-Minas, Belo Horizonte, Brasil

irrelevantes. Los líderes cristianos, incapaces de asumir la revolución del conocimiento, parecían creer que la única forma de mantener a salvo el cristianismo era no tocar las viejas creencias y no prestar atención a los nuevos conocimientos (ni mucho menos ponerlos en práctica).

Conforme afrontaba estas cuestiones como obispo y como cristiano comprometido, llegué a convencerme de que la única forma de salvar al cristianismo como fuerza para el futuro era suscitar en la Iglesia un coraje que la hiciese capaz de renunciar a muchos esquemas del pasado. Traté de articular este desafío en mi libro *Por qué el cristianismo debe cambiar o morir*, publicado justo antes de la llegada del siglo XXI. En ese libro examiné en detalle los temas que –estaba convencido– el cristianismo debía afrontar.

Poco después de la publicación de ese libro reduje su contenido a doce tesis, que puse, a la manera de Lutero, en la entrada principal de la capilla del Mansfield College, en la Universidad de Oxford, en el Reino Unido. Después envié por correo copias de esas doce tesis a todos los líderes cristianos reconocidos del mundo, entre otros al Papa, al Patriarca de la Ortodoxia Oriental, al Arzobispo de Canterbury, a los líderes del Consejo Mundial de Iglesias, a los líderes de las Iglesias protestantes, tanto de Estados Unidos como de Europa, y a las más conocidas voces televisivas del cristianismo evangélico. Fue un intento de llamarlos a un debate sobre los verdaderos problemas que –estaba convencido– la Iglesia cristiana tiene ante sí hoy día. Presenté mis doce tesis con un lenguaje tan audaz como me fue posible, pensado ante todo para suscitar respuestas y debate.

Recientemente, los responsables de la revista *Horizonte* (Pontificia Universidad Católica de Belo Horizonte) me pidieron que explicase, en su publicación latinoamericana,

para el mundo de habla luso-hispana, y en definitiva, para los cristianos de todo el mundo, mis razones para llamar a ese debate sobre estas doce tesis. Acepté encantado esta oportunidad de hacerlo. Recibo con gozo respuestas de cristianos de todas partes. No me presento como experto ni pretendo tener certezas cuando ofrezco mis respuestas, pero confío en que entiendo los problemas que afrontamos como cristianos que quieren conectar con el siglo XXI.

TESIS 1

El teísmo como forma de definir a Dios ha muerto. Ya no puede entenderse a Dios de forma creíble como un ser con poder sobrenatural, que vive por encima del cielo y está listo para interferir en la historia humana periódicamente, a fin de hacer cumplir su divina voluntad. Por tanto, hoy, la mayor parte de lo que se dice sobre Dios no tiene sentido. Debemos encontrar un nuevo modo de conceptualizar a Dios y de hablar sobre Él.

Dado que esta tesis es determinante para todas las demás, le dedicaré más tiempo y más espacio que a las demás. Es importante que los cristianos admitamos la crisis de la fe en que vivimos, para entender así su origen y reconocer que no puede ser negada ni ignorada.

La persona que, en mi opinión, dio inicio a una nueva visión de la realidad que aún hoy sigue desafiando la credibilidad de la forma tradicional de expresar la mentalidad cristiana, fue un devoto clérigo polaco llamado Nicolás Copérnico, que vivió en una época tan lejana como el siglo XVI. Sin embargo, pocos en aquel momento fueron conscientes de los descubrimientos de Copérnico ni de sus conclusiones, de modo que, en realidad, murió sin haber

desafiado en nada a la conciencia de la Iglesia. Nadie entendió la profundidad de la revolución que él había comenzado, y así fue, hasta el punto de que, a su muerte, se le acogió en el seno de la Madre Iglesia.

El sucesor intelectual inmediato de Copérnico fue un astrónomo italiano del siglo XVII llamado Galileo Galilei, que, como Copérnico, era un católico profundamente religioso. No sólo tenía una hija monja, sino que él mismo era conocido en los círculos más altos del Vaticano, que confiaban en él. Era amigo del que por entonces ejercía de Papa, sentando en la silla de Pedro. Galileo había construido su propio telescopio y también estudió el movimiento de los cuerpos celestes, tratando siempre de entender la relación de unos con otros, y de todos con la Tierra. La teoría de Copérnico de la localización del Sol en el centro del Universo era algo de lo que Galileo había llegado a convencerse. Aunque pareciese radical y revolucionario, Copérnico estaba seguro de que la relación entre la Tierra y ese Sol en el centro consistía en ser un satélite que da vueltas a su alrededor, en un ciclo anual. Esta idea se ajustaba también a las conclusiones a las que Galileo había llegado, y respondía a muchas de sus preguntas, lo que, lenta pero inexorablemente, le hizo aceptar lo que luego llegaría a llamarse "la revolución copernicana".

Galileo, sin embargo, a diferencia de Copérnico, no era clérigo. Era un conocido científico, toda una figura pública. Ni se le ocurriría abstenerse de escribir y publicar sobre sus hallazgos. Fue precisamente al hacerlo cuando descubrió que sus escritos estaban provocando debate y controversias que inevitablemente lo llevarían a un conflicto directo con la jerarquía de la Iglesia Católica. En aquel momento histórico, la Iglesia era aún una poderosa fuerza política. Su

poder estaba en su pretensión, ampliamente aceptada, de que tenía autoridad para hablar en nombre de Dios. Eso significaba que los líderes de la Iglesia Católica tenían tanto una necesidad política como un deseo ególatra de controlar el pensamiento, para definir la verdad, y para interpretar la realidad para todo el mundo. Ciertamente, una duda, viniese de donde viniese, parecía erosionar esa parte del papel de la Iglesia, y les significaba un desacato contra su autoridad.

La verdad, poseída y preservada por la Iglesia, se decía que había sido recibida como resultado de la Revelación divina. Se había enseñado a la gente a creer que esta verdad no sólo se había revelado en Jesucristo, sino que también se había plasmado en lo que estaban seguros que era una cosmología incuestionable. Esta cosmología se podía enunciar de manera simple: Dios habita por encima del cielo; la Tierra ocupa el centro, no sólo del Universo, sino también de la atención de Dios. La mirada divina que todo lo ve en el mundo desde su reino celestial, le servía a Dios para la tarea de registrar todas las acciones y fechorías de cada ser humano. Se guardaban libros de registro de las acciones humanas, los cuales constituían la base sobre la que cada existencia humana sería juzgada al final de los tiempos. Ése era también el momento en que se decidiría el destino eterno de la persona. La Iglesia y su sistema de fe funcionaban como un increíblemente poderoso sistema de control del comportamiento humano. Eso era, en definitiva, lo que tanto Copérnico como Galileo parecían poner en crisis directamente. Era un desafío, no sólo a lo que se percibía como la verdad, sino también al poder político de todo el sistema. No se podía ignorarlo. Así, se acusó a Galileo de herejía. Y al final, fue condenado. El castigo habitual por la

herejía en aquel tiempo era la muerte por el fuego, es decir, que el hereje era quemado vivo en la hoguera.

El juicio de Galileo tuvo mucha repercusión pública. Sus ideas no sólo se atacaron con severidad, sino que los eclesiásticos que realizaron la investigación las ridiculizaron. Se acusaba a la visión de Galileo de ser contraria a la "Palabra de Dios", a lo que había sido revelado en las Sagradas Escrituras, que, en aquel momento, se creía que eran, literalmente, "palabras de Dios", literales, y materialmente dictadas por la Divinidad.

Si Galileo estaba en lo cierto, la Biblia y la Iglesia se equivocaban. Esa era la conclusión eclesiástica que sellaría el destino de Galileo. Casi en cada página de la Biblia había un relato según el cual Dios vivía por encima del cielo, en el estrato superior de un universo organizado en tres niveles. Dios había mandado la lluvia desde el cielo en tiempos de Noé y el diluvio (Gen 7). En el libro del Génesis la gente quiso construir la Torre de Babel, tan alta que alcanzaría al cielo, donde se creía que vivía Dios (Gen 28). Se decía de Moisés que había recibido la Tora de Dios, que bajó del cielo a la cima del Monte Sinaí para entregarle directamente aquellas tablas de piedra que contenían los Diez Mandamientos (Ex 20). En el libro de Josué, el sucesor de Moisés había rogado a Dios, en medio de los rigores de la batalla, que detuviese el Sol en su movimiento celeste alrededor de la Tierra, para que su ejército dispusiese de más horas de luz en las que destruir a sus enemigos (Jos 10). Elías fue transportado al cielo, al reino de Dios, en un carro mágico ardiente tirado por caballos igualmente mágicos, y fue impulsado hacia la gloria por un poderoso torbellino que, enviado por Dios, vino del cielo (2Re 2).

Los presupuestos bíblicos que apoyaban la idea de que Dios vivía por encima del cielo no estaban sólo en lo que los cristianos llamaban el Antiguo Testamento. Cuando Jesús nació, según el evangelio de Mateo, Dios puso una nueva estrella en el cielo para anunciarlo (Mt 1). El autor del evangelio de Lucas había escrito que unos ángeles aparecieron en el cielo, saliendo de entre la oscuridad de la medianoche, para anunciar su llegada a los pastores que estaban en una ladera (Lc 2). Se dijo luego que Jesús ascendió al cielo, por encima de la tierra, para ir a estar con Dios (Hch 1). Todas las secciones de la Biblia presuponían que la tierra estaba en el medio de un Universo con tres niveles.

Galileo había desafiado esta antigua y universalmente aceptada visión del mundo y, en el proceso, había desestabilizado este saber tradicional, sólidamente asentado hasta entonces. Había alterado la concepción del Universo. La intuición de Galileo desplazaba a Dios de su celestial morada y, a fin de cuentas, lo convertía en un sin-techo: si Dios no habitaba en el cielo, ¿dónde estaba? Los seres humanos no podían imaginar a Dios viviendo en ningún otro sitio. Por eso, el pensamiento de Galileo hacía tambalear la visión cristiana del mundo. No sorprende que en el juicio fuese declarado culpable de herejía. Y se le condenó a morir quemado en la hoguera.

Sin embargo, debido a su avanzada edad y a su frágil salud, y ayudado por sus conexiones con las altas esferas del Vaticano, se llegó a un acuerdo con la acusación. A Galileo le tocó renunciar a sus propias conclusiones, y declarar públicamente que se había equivocado. También se avino a no publicar sus ideas nunca más, en ningún medio de comunicación. Finalmente, aceptó una condena de arresto domiciliario, para el resto de su vida. A cambio de estas

considerables concesiones, el tribunal vaticano le perdonó la vida. La crisis se había superado; o eso pensaban al menos los líderes eclesiásticos...

La verdad, sin embargo, no puede rechazarse, simplemente porque no resulta conveniente, y los hallazgos de Galileo tenían a la verdad de su parte. En diciembre de 1991 el Vaticano, finalmente, anunció que ahora sí creía que Galileo estaba en lo cierto. En aquellos años, se habían iniciado los viajes espaciales. Los descubrimientos en astronomía y astrofísica habían aumentado exponencialmente. Se había puesto en órbita el telescopio Hubble... y la verdadera vastedad del Universo se había abierto paso en la conciencia humana, de un modo ya incontrovertible.

El resultado de esta controversia en torno a Galileo era que se había desplazado a Dios definitivamente. Las antiguas interpretaciones sobre la configuración del mundo y sobre el concepto de Dios vinculado a ese mundo empezaron a desvanecerse. Las nuevas definiciones aún no se habían aclarado del todo, y eran aún difíciles de asumir intelectual y emocionalmente. El cristianismo y su autoridad, sin embargo, empezaron a tambalearse. Este tambaleo habría de hacerse más intenso, mucho más de lo que se percibía entonces, a medida que, en la conciencia humana, comenzaban a abrirse paso otros hallazgos, de otras disciplinas. Galileo había provocado que el mundo experimentase un periodo de rápida transformación y crecimiento y, al precipitarse todos estos cambios sobre la conciencia humana, pronto se haría obvio que el cristianismo, tal como se había entendido tradicionalmente, aquella visión incuestionable y autoritaria, ya no encajaba en absoluto en este nuevo mundo que nacía.

El año en que Galileo murió, nació Isaac Newton, en la región de la Northumbría, en Inglaterra. Fue ante todo un matemático, pero las matemáticas lo llevaron a una nueva comprensión de cómo funcionaba el Universo. Estudió la causalidad, la gravedad, y la interrelación de todos los seres vivos. No había lugar en el universo de Newton para un Dios 'exterior', que interviniese de modo sobrenatural en la historia humana. El margen para la realización de eso que llamábamos "milagros" se reducía sensiblemente. El concepto de "milagro" pronto empezaría a desaparecer del vocabulario humano y, al final, de todas nuestras expectativas. Este impacto se dejó sentir en muchos aspectos de la vida.

Cuando los humanos empezamos a entender algo sobre los frentes atmosféricos y sobre lo que los causaba, así como sobre otras realidades geológicas, dejó de creerse que Dios controlase cosas como los huracanes, las riadas, las sequías o los terremotos. Nadie siguió pensando que estos sucesos naturales fueran instrumentos de la ira de Dios, o un procedimiento divino para castigar a la gente por sus pecados. Los seres humanos explicaban ahora estos hechos como hechos naturales, causados por cosas tales como los sistemas de bajas presiones que se desplazan a causa de las aguas calientes del océano, o como el movimiento de las placas tectónicas muy por debajo de la superficie de la tierra. Dios, expulsado del cielo por Galileo, comenzaba ahora a quedar desvinculado de cualquier función relativa a los patrones climáticos.

A partir de aquí, la idea de Dios como un ser exterior a este mundo, pero dispuesto a, y capaz de interferir en este mundo, entró en retirada. De repente, los seres humanos habían dejado de entender por qué un ser exterior al mundo

llamado Dios era necesario, o simplemente qué era lo que ese Dios hacía. Los traumas en el concepto tradicional de Dios seguirían dejándose sentir, mientras la explosión del conocimiento seguía incidiendo sobre nosotros, procedente también de otras fuentes. Ahora, Dios no era ya sólo un sin-techo, sino que, progresivamente, se convertía en un desempleado. Ya no tenía ningún trabajo que hacer.

En los años treinta del siglo XIX, un naturalista inglés llamado Charles Darwin comenzó su viaje alrededor del mundo en el barco Beagle. Este viaje alcanzaría su punto culminante en las islas Galápagos, frente a la costa de Ecuador, en América del Sur. Allí encontraría Darwin evidencias ciertas de que la evolución de las especies está causada por la interacción de los seres vivos con el entorno, en continuo cambio. En 1859, publicó sus hallazgos en el libro titulado *El origen de las especies por medio de la selección natural* [2]. Pocos años después haría seguir a este libro otro titulado *El origen del hombre* [3]. En aquellos libros, Darwin sostenía que toda vida evolucionó a lo largo de millones, incluso miles de millones de años, a partir de simples células. De modo que toda esa vida estaba conectada. Ninguna especie existía de forma permanente, sino que estaba siempre sometida a un devenir. La humanidad surgió de la familia de los primates, y el relato de la creación del libro del Génesis no era ni biológica ni históricamente exacto. Empezó a ser evidente para el saber humano que no fuimos creados, en ningún sentido, a imagen de Dios, sino que Dios había sido creado a imagen de la humanidad. También se

2. Ediciones de la Universidad Philadelphia, Pennsylvania, 1959.

3. Primera publicación en 1871. Todavía disponible hoy en Penguin Books, 2004.

hizo cada vez más evidente que los seres humanos no estaban sólo un poco por debajo de los ángeles, como sugería el libro de los Salmos (Sal 8), sino que estábamos, de hecho, sólo un poco por encima de los simios. Todo esto llevó a conclusiones perturbadoras y que causaban miedo, pero su verdad se confirmaría una y otra vez en los años siguientes, y hoy está completamente aceptada, al menos fuera de los sectores ignorantes.

Más tarde, pero todavía en ese siglo XIX, un doctor francés llamado Louis Pasteur descubrió los gérmenes y, con ese descubrimiento, comenzó la práctica de la medicina moderna. Hubo un tiempo en que se creía que la enfermedad estaba en manos de Dios. Se trataba, por tanto, con oración y sacrificios, pensados para mover a Dios a poner fin a aquello que se creía que era un castigo divino. Pero, a medida que se entendió lo que eran los gérmenes, los virus, las oclusiones coronarias, los tumores y diversas leucemias, el tratamiento pasó de la oración y el sacrificio a los antibióticos, la cirugía, la quimioterapia, la radioterapia y las medidas preventivas asociadas a la dieta y al ejercicio. Una vez más, el Dios que se concebía como un ser exterior, sobrenatural, que intervenía con milagros, fue apartado de otra zona de la vida humana y, en ese proceso, la medicina se secularizó cada vez más. Cada vez con más rapidez el concepto teísta de Dios empezó a quedar arrinconado en la conciencia humana.

A principios del siglo XX, un médico alemán llamado Sigmund Freud empezó a sondear la mente humana con su estudio de la naturaleza del inconsciente, las emociones y las actividades de lo que una vez llamamos “el alma”. Con este estudio, Freud hizo entrar al pensamiento occidental en una comprensión completamente nueva de la condición

humana. Muchos de los símbolos que una vez estuvieron en el núcleo del relato cristiano parecían ahora muy diferentes, al ser analizados desde la perspectiva freudiana. ¿Era el "Dios Padre" del cielo una mera proyección de la autoridad paterna humana? ¿Era el poder de la culpa, en el que una parte tan importante de la vida cristiana había estado basada, algo más que una forma de control del comportamiento humano? Esta poderosa fuerza de la culpa se había proyectado también hacia la otra vida, vida de eterna bienaventuranza o de llamas eternas, pero ahora, de forma bastante repentina, parecían no proceder de revelaciones divinas, sino de desórdenes psíquicos. Dios, concebido como juez, empezó a ser reconocido como una más de las formas que tenemos los humanos de tratar con nuestra propia falta de autoestima y bienestar mental. El temor de Dios, que conformaba buena parte del cristianismo, con sus imágenes del cielo y el infierno, empezó a desaparecer. La retirada de Dios hacia la irrelevancia, ante los nuevos conocimientos, casi se había completado.

También en el siglo XX, un físico alemán llamado Albert Einstein, que pasó buena parte de su vida adulta en la universidad de Princeton, en Nueva Jersey, empezó a estudiar lo que llegaría a llamarse la "teoría de la relatividad". Se descubrió que el tiempo y el espacio no eran infinitos, sino finitos, y relativos siempre el uno al otro. Dado que la vida humana se desarrolla en el espacio y en el tiempo, también se desarrolla en medio de la relatividad. Todo lo que hacemos y decimos, lo hacemos y lo decimos en medio de la relatividad del espacio y el tiempo. Esto significa que no hay algo así como una verdad absoluta. Incluso, aunque hubiese una verdad absoluta, no podría ser pensada ni expresada en el marco de la experiencia humana.

Tras esta conclusión, todas las pretensiones religiosas de objetividad se desplomaron. No hay algo así como "la verdadera religión" o "la verdadera Iglesia". No hay algo así como un Papa o una Biblia "infalibles". No hay nada que pueda pensarse como un "credo eterno", o como una doctrina particular que pueda "definirse" como "verdadera para todos los tiempos". La vida humana se vive, más bien, en un mar de relatividad. La vida es un viaje sin fin que nos sumerge en lo que quiera que en definitiva sea lo real, pero nadie que esté atado al tiempo puede conocer y abarcar plenamente esa realidad. Así pues, la Iglesia cristiana nunca podrá ofrecer a nadie la seguridad de las certezas. Ninguna institución humana, incluida la Iglesia, posee la verdad eterna, ni puede poseerla. Los seres humanos y sus instituciones sólo pueden –por decirlo con palabras de Pablo– «ver oscuramente, como en un espejo, en enigma» (1Cor 13,12).

Esta crónica de la articulación del conocimiento humano desde el siglo XVI hasta hoy, tan breve y, por tanto, tan imperfecta, nos hace al menos conscientes de que la forma en que los seres humanos hemos pensado a Dios en el pasado se ha visto sacudida en lo fundamental. Y, sin embargo, en las liturgias de todas las Iglesias cristianas seguimos usando esos conceptos del pasado como plantilla sobre la que se diseña el culto. Intelectualmente, dichos conceptos están ya desechados. Pero decimos todavía: «Padre Nuestro que estás en el cielo». Esa es la oración que se dirige a un Dios concebido como ser de un poder sobrenatural, que habita por encima del firmamento de un Universo dividido en tres niveles y del que, de algún modo, se cree todavía que controla nuestro mundo. A este Dios le pedimos aún «nuestro pan de cada día», el establecimiento de su reino

en la Tierra, el perdón y la tutela. Todavía nos acercamos a este Dios, concebido como juez, de rodillas, suplicando misericordia, pidiendo favores y buscando salud. Cuando la tragedia nos golpea, todavía nos preguntamos por qué, y todavía preguntamos si esa tragedia es un reflejo de los deseos de Dios de que seamos «castigados por nuestros pecados». "¿Qué he hecho para merecer esto?», decimos.

Llamamos «teísmo» a esta forma de entender a Dios. Decimos que aquellos que no creen en este Dios teísta son «no-teístas». Y el verdadero problema, es, precisamente, la definición teísta de Dios, no la realidad misma de Dios. El viejo teísmo, como forma tradicional de imaginar a Dios, ha sido ahora atropellado por la expansión histórica de nuestro conocimiento. Esa definición ya no tiene sentido en nuestro mundo. No hay una divinidad sobrenatural por encima del cielo, esperando venir en nuestra ayuda. El espacio es infinito, y nosotros, los seres humanos, hemos asumido su infinitud. Ese lenguaje que habla del cielo como hogar de Dios, por tanto, carece de sentido. Ahora bien, ¿significa esto que Dios no tiene sentido? Esta es la mayor cuestión que el cristianismo tiene hoy ante sí. ¿Podemos redefinir lo que entendemos por Dios? ¿Podremos captar ese significado de otra manera? ¿Podemos renunciar a nuestras definiciones teístas de Dios, sin tener que rechazar al mismo tiempo la realidad profunda de Dios? Creo que podemos, y sé que debemos intentarlo. Si el teísmo muere, ¿muere también Dios con ello? Si el cristianismo, como religión, ha de sobrevivir, debe desarrollar una comprensión de lo divino que tenga sentido en el siglo XXI. Esto se ha convertido en nuestra máxima prioridad.

Fue un filósofo griego del siglo VI aec, llamado Jenófanes, el que observó que «si los caballos tuviesen dioses,

éstos parecerían caballos» [4]. El hecho de que todo lenguaje es un lenguaje humano, significa que todas las divinidades a las que los humanos han adorado a lo largo de la historia tienden a parecerse mucho a los propios seres humanos. Sí, hemos suprimido en la idea de Dios las limitaciones humanas, pero los rasgos humanos permanecen. Por eso la mayoría de las ideas humanas sobre Dios se expresan como negación. La condición humana es finita, así que Dios ha de ser infinito, o "no finito", decimos. Los seres humanos estamos vinculados a un lugar determinado; Dios no debe tener esa atadura, así que se le llama "omnipresente". Los seres humanos tenemos un conocimiento limitado; Dios, por definición, no debe tener ese límite, así que decimos que es omnisciente. La condición humana es mortal; Dios debe desbordar esa limitación, así que decimos que Dios es inmortal. Los seres humanos somos limitados en poder; Dios no debe tener esa limitación, así que decimos que es omnipotente. Así podríamos seguir con repetidos ejemplos, pero el resultado es siempre el mismo. Todos los dioses que los seres humanos han pensado en la historia se parecen siempre a los humanos, pero sin sus limitaciones. Atendamos una vez más al lenguaje de la liturgia. "Dios todopoderoso y eterno", decimos al rezar. Lo que estamos diciendo es: Dios, tu no eres limitado en poder o en el tiempo. Este Dios es también aquel que todo lo sabe, que escruta los secretos de nuestros corazones. Esta divinidad omnisciente es en definitiva poco más que una construcción humana.

Si la comprensión teísta de Dios ha muerto, entonces se plantea enseguida la cuestión de si lo que ha muerto es Dios, o la definición humana de Dios. ¿Podemos encontrar

4. Ver «Dioses caballo», de C. S. Lewis, para las citas. En internet.

un modo de hablar sobre Dios con otros conceptos, con otras palabras, o está Dios tan identificado con nuestro lenguaje teísta, que muere cuando muere ese lenguaje? Ésta es nuestra cuestión moderna.

La Biblia ha definido como idolatría el "culto otorgado a algo hecho por manos humanas". El teísmo es una comprensión de Dios desarrollada por las mentes humanas. ¿Puede lo más fundamental y último ser captado en los límites de las manos o de las mentes humanas? No lo creo. El teísmo es una manifestación de la idolatría humana.

Así que desechamos el teísmo como una definición creada por nosotros, los humanos, y buscamos cambiar de camino, hacia la realidad de Dios. Ese es un paso mucho más revolucionario de lo que la mayoría de nosotros podemos imaginar, pero es ese el nuevo mundo en el cual el cristianismo debe aprender a vivir.

TESIS 2

Dado que Dios ya no puede concebirse en términos teístas, no tiene sentido tratar de entender a Jesús como "la encarnación de una divinidad teísta". Los conceptos tradicionales de la Cristología están, por tanto, en bancarrota.

El cristianismo nació de una experiencia de Dios asociada a la vida de un judío del siglo I llamado Jesús de Nazaret. Cuáles fueron las dimensiones precisas de aquella experiencia es algo difícil de decir. Los evangelios se escribieron entre 40 y 70 años después de que se condenase a muerte a este hombre, así que no sabemos cómo articularon realmente esa experiencia aquellos que fueron sus primeros discípulos en la primera generación de la historia cristiana. La

mayoría de ellos había muerto antes de que se escribiesen los evangelios. Hasta donde sabemos, los primeros discípulos estaban bastante convencidos de que todo lo que habían pensado siempre sobre Dios lo habían experimentado presente en la vida de Jesús. Ese fue el núcleo del mensaje y así es como comenzó el cristianismo. Parece que al principio los seguidores de Jesús se limitaban a proclamar el núcleo de su experiencia: "Dios estaba en Cristo". Esto es todo lo que el Apóstol Pablo dijo al principio de su vida cristiana (2Cor 5,19). Se contentaba simplemente con proclamar su experiencia, no tenía necesidad de explicarla. Creía que, de algún modo, en Jesús, había visto la presencia de lo santo. Así, al escribir a los corintios, en torno al año 54, simplemente dijo: "Dios estaba en Cristo". Después, sin embargo, alrededor del año 56 ó 58, cuando Pablo escribía a los romanos (una comunidad de cristianos en la que no había estado y para la cual era un desconocido), sintió la necesidad de explicar lo que quería decir al afirmar que había encontrado a Dios en la vida de Jesús. Así, en la Epístola a los Romanos, sugirió que en la resurrección Dios había elevado al humano Jesús hasta hacerlo Dios (Rm 1,1-4). Según los esquemas posteriores, ésta era una extraña explicación. Con el tiempo, sería una herejía: el adopcionismo; pero era ahí hasta donde había llegado el pensamiento sobre la naturaleza divina de Jesús a mediados y finales de los años cincuenta del siglo I.

El problema era el que ya hemos apuntado. La mente humana sólo podía concebir a Dios en términos teístas. El teísmo es una concepción a la que se llega magnificando las cualidades de los humanos. Dios era un ser exterior con poder sobrenatural. Si esa era la definición vigente de Dios, entonces la cuestión era: ¿cómo había entrado este Dios

externo en la vida de Jesús para que la gente lo experimentase presente en ella? Esta era la cuestión que sentían que debían responder, y las respuestas, a medida que se desarrollaban, empezaron a configurar el cristianismo de nuevas maneras, según pasaban los años.

Cuando en torno al año 72 se escribió el primer evangelio, el de Marcos, se introdujo en las mentes de los seguidores de Jesús una nueva explicación de cómo él y Dios estaban conectados. En el primer capítulo, Jesús, adulto y plenamente humano, es llevado al río Jordán para que lo bautice uno llamado Juan el Bautista. En su relato del bautismo, Marcos dijo que los cielos –el reino de Dios– se abrieron. Se concebía en aquellos días el Universo como una superficie cubierta por una cúpula gigantesca. El cielo era el tejado que separaba el reino de Dios del de los humanos; el techo de la tierra era el suelo del cielo. Así, un agujero apareció en el techo y el Dios que vivía encima simplemente derramó el Espíritu Santo sobre el humano Jesús. Tal como lo registra Marcos, eso es lo que significaba el bautismo de Jesús. No era un espíritu que estuviese de paso, sino que habría de permanecer en él para siempre, un espíritu que, en última instancia, redefiniría su humanidad. Marcos dijo que, en ese momento, la voz de Dios proclamó desde el cielo que Jesús era su hijo, el hijo en el que tenía puesta su complacencia. El estudio de la escritura revela que las palabras que Dios pronunció esta vez, en el evangelio de Marcos, no eran originales. Se encuentran en el Salterio (Sal 2,7) y en el libro de Isaías (Is 42,1). Sin embargo, el significado era ahora que la presencia de Dios se había enviado para habitar en Jesús, y, en verdad, en la experiencia de los discípulos, este espíritu lo marcó de modo que fue diferente a partir de entonces. Se empezó a

pensar en él como en un ser humano lleno de Dios. En ese estadio se encontraba la comprensión cristiana de Jesús en los años 70 del siglo I.

Este proceso de explicación avanzó en la novena y la décima décadas, cuando se escribieron los evangelios que llamamos de Mateo (en torno al año 85) y de Lucas (89-93). En estos dos evangelios, se pensaba en Jesús, no sólo como en un ser humano lleno de Dios, sino como una presencia de Dios que habitaba en su forma humana. El momento en el que se dijo que el Dios teísta se había unido a Jesús, se fue desplazando hacia atrás, desde la resurrección, que es cuando Dios adopta a Jesús según Pablo, primero hasta el bautismo, que es cuando Dios entró en Jesús según Marcos, y luego hasta su concepción, que es cuando Dios actuó como agente masculino que da la vida a Jesús, según Mateo y Lucas. Fue entonces cuando la tradición del nacimiento virginal se incorporó al relato cristiano. Fue una adición, de mediados o finales de la novena década, a este relato de fe que estaba desarrollándose. En el pensamiento cristiano, el Espíritu Santo pasó a pensarse como si fuese el padre biológico de Jesús. Ahora, con ello, su humanidad estaba ya definitivamente comprometida: ¡no se puede tener por padre al Espíritu Santo y, aun así, ser plenamente humano!

Con ser tan importante ese cambio, no sería, sin embargo, el punto final de este desarrollo cristológico. Cuando se completó el cuarto evangelio, hacia el final de los años 90 de la era cristiana (años 95-100), se dijo de Jesús que él ya había formado parte de Dios; Él era "la Palabra" de Dios que estaba con Dios desde el principio de la creación... Esa Palabra de Dios "se hizo carne" en la persona de Jesús. Juan estaba afirmando que el Dios teísta que está por encima del cielo, había asumido forma humana en Jesús, y que, por

eso, en él habitaba Dios mismo entre nosotros. Jesús ya comenzaba a ser entendido completamente como la encarnación del Dios que habita por encima del cielo. Se habían puesto así las bases, tanto de la doctrina de la Encarnación, como de la de la Santísima Trinidad. Los credos de Nicea y las doctrinas y dogmas que siguieron a aquellos credos, pretenden incluso poder definir a Dios. Posteriormente, esta interpretación ortodoxa habría de ser impuesta quemando en la hoguera a quienes discreparan.

Sin embargo, si la idea de un Dios por encima del cielo ha llegado a estar en bancarrota, tal como creo que ha sucedido, entonces la idea de que este Dios teísta se encarnó en el Jesús humano, está igualmente en bancarrota. Esto significa que ésta, que es la principal explicación de Jesús en los credos, desarrollada a lo largo de siglos, ya no puede aplicarse hoy. Ahora bien, ¿significa eso que la experiencia que esta explicación pretendía explicar no es real ni válida? No. Pero sí significa que hay que buscar nuevas palabras que la expliquen. Las antiguas ya no funcionan. Toda explicación es una creación humana. Como tal, toda explicación está atada a un tiempo, y tiene el sesgo propio de ese tiempo. Por tanto, ninguna explicación es eterna. Sin embargo, una experiencia que no se explica no puede pasar de unas personas a otras. Pero, a la vez, una experiencia que se transmite, nunca es ya la misma que la original. Las explicaciones apuntan a una verdad intemporal, pero no pueden apresarla.

Entonces, ¿cuál es esa verdad eterna, intemporal, acerca de Jesús, a las que apuntan –tan imperfectamente– nuestras veneradas palabras teológicas? ¿Qué hubo en torno a Jesús que hizo que la gente creyese que había encontrado a Dios en él? Esto es lo que la búsqueda de la verdad nos

llama hoy a descubrir. La fe en Jesús como encarnación de Dios, o como segunda persona de la Trinidad, nació de una experiencia humana. ¿Cuál fue esa experiencia? No fueron las narraciones sobre un poder milagroso de Jesús lo que reunió a la gente alrededor de él. Eso vino mucho después de la afirmación de que "Dios estaba en Cristo". La convicción de que Jesús era la encarnación de Dios no nace de los relatos de su poder milagroso. No podemos encontrar evidencia alguna que asocie milagros a Jesús, hasta la octava década de la era cristiana. La afirmación de que en Jesús se ha hallado la presencia de Dios antecede varias décadas a la de su condición de hacedor de milagros. La experiencia de encontrar a Dios en él, tampoco se relacionó con la afirmación de que él hubiera tenido un nacimiento virginal milagroso; esa idea se añadió al relato cristiano en la novena década. Tampoco se vinculó la experiencia de encontrar a Dios en él a una interpretación de la resurrección como la "resucitación" de un cuerpo muerto para devolverlo a la vida de este mundo; ésta fue una idea que, sobre todo Lucas, aportó al cristianismo en la décima década. La experiencia de encontrar a Dios en Jesús precede en el tiempo a todos estos estratos del desarrollo de la tradición cristiana. La experiencia de hallar a Dios en Jesús tuvo que ser algo original y transformador.

Permítanme presentar lo que esa experiencia tiene que ver con las cualidades de la humanidad de Jesús, con la totalidad de su vida, con el poder de su amor para romper ataduras, y con su capacidad para ser, en todo tipo de circunstancias, él mismo, de la forma más profunda y auténtica. Quizá la gente vio y experimentó en su vida "la Fuente de la Vida", en su amor vio y experimentó "la Fuente del Amor", y en su ser "el Fundamento del Ser". Quizá

sintieron en él y desde él la llamada a vivir en plenitud, a amar generosamente y a ser todo lo que cada uno podía ser. Quizá con esas experiencias llegaron a entender que se habían encontrado con lo santo en las dimensiones de lo humano. Quizá el problema de las explicaciones teológicas no estaba en la experiencia que trataban de transmitir, sino en los conceptos que determinaron las palabras usadas en las explicaciones de esta nueva realidad. Quizá la experiencia es real y, una vez desechadas las explicaciones anticuadas e irrelevantes, la realidad de esa experiencia pueda proponerse una vez más. ¿Qué realidad fue la que hizo que los seguidores de Jesús desarrollasen doctrinas como la Encarnación y la Trinidad? ¿Cómo describir hoy esa realidad?

Hoy, ¿todavía podemos pensar en Jesús como ser divino, pero sin entenderlo como encarnación de una divinidad sobrenatural que vive por encima del cielo? Cuando se formuló la doctrina de la Encarnación, la gente pensaba en términos dualistas. Lo divino y lo humano se oponían. Pero supongamos que lo divino y lo humano no son dos reinos separados, sino una sola realidad plenamente entretejida, y continua. Quizá el camino hacia la plenitud, e incluso hacia lo divino, consiste en hacerse profunda y plenamente humano. Quizá el impulso biológico hacia la supervivencia no es el valor supremo para los humanos, sino que ese valor supremo consiste más bien en trascender la necesidad de sobrevivir, y en ser capaz de darse a uno mismo en el amor a otro. Quizá cuando vayamos más allá de los límites de nuestra seguridad tribal, de género, de orientación sexual, raza, credo o estatus, experimentemos una humanidad que no está atada al instinto de supervivencia. Quizá se encuentre a Dios en la libertad de permitir y aceptar la responsabilidad

de ayudar a los demás a ser aquello que cada uno fue creado para ser, sin imponerles nuestras ideas. Quizá es eso lo que Pablo trataba de decir cuando escribió que "Dios estaba en Cristo", reconciliando al mundo con Dios. Interpretada literalmente, la Encarnación no tiene sentido en un mundo cuyo pensamiento ya no es dualista. Pero es infinitamente significativa cuando se la ve, no como explicación, sino como una experiencia.

¿Podemos recuperar este concepto cristiano para el siglo XXI? Creo que sí. Si el cristianismo ha de sobrevivir, creo que debemos. Y el cristianismo podría resultar ser algo mucho más profundo de lo que habíamos imaginado.

TESIS 3

El relato bíblico sobre una creación perfecta y acabada, de la que nosotros, los seres humanos, "caímos" en el pecado original, ¡es mitología pre-darwiniana y carece de sentido!

Cuando se escribió el conocido relato bíblico de la creación en seis días (Gn 1,1–2,3), no existía el registro geológico. Las gentes de la antigüedad recurrieron a mitos de la creación para explicar su comprensión de los orígenes del mundo. La experiencia del pueblo hebreo era que el mundo es bueno y está acabado, y así, se contaron a sí mismos la historia de cómo Dios lo creó todo de la nada. Dado que Dios era el creador del mundo, el mundo tenía que ser bueno. El mito hebreo dice que Dios lo vio todo y todo estaba completo, pues nos cuenta que cuando Dios hubo terminado el proceso de la creación en el sexto día, descansó de su labor divina y decretó que el séptimo día fuese para siempre un día de descanso para toda la creación. Así pues,

la narración bíblica, tal como actualmente está construida, comienza con una interpretación de la creación que sugiere que el mundo se creó para ser perfecto y completo. Esta narración en particular se escribió tardíamente en la historia judía, probablemente durante el exilio de Babilonia, a finales del siglo VI o principios del V aec.

Sin embargo, mucho antes de que se escribiese este relato de la creación en seis días, otro mito judío pretendió dar cuenta del hecho del mal en el mundo. Lo conocemos como la historia de Adán y Eva, la serpiente y el Jardín del Edén (Gn 2,4-3,23). Se escribió unos cuatrocientos años antes del relato de la creación en seis días.

Durante el exilio babilónico, con el hábil trabajo redaccional de un grupo de personas a las que llamamos "Escritores Sacerdotales", las cuatro tradiciones principales que recordaban la historia judía se entretejieron. En esta redacción revisada, la narración comenzaba con la perfección de la creación, hecha en seis días, y vino seguida inmediatamente por el relato que llegó a conocerse como "la caída". Adán, Eva, y su expulsión por orden de Dios del Jardín del Edén, formaban parte de esta narración. Sin embargo, hemos de reconocer que, en su origen, estas dos historias no estaban conectadas en absoluto. No se escribieron para formar una misma narración.

Tras el Concilio de Nicea en 325, y con el reconocimiento oficial de la legalidad del cristianismo en el Imperio Romano, muchos líderes cristianos, pero en particular un obispo llamado Agustín, empezaron a conformar lo que con el tiempo se convertiría en el mito cristiano de los orígenes. Construyeron este mito sobre el presupuesto de que los capítulos 1 y 2 del Génesis formaban una única historia, continua, y literalmente histórica.

Este mito de los orígenes incluía cinco grandes principios. Primero, se afirmaba la bondad y la perfección originales de la creación. Segundo, el acto humano de desobediencia se presentaba como aquello que había hecho caer la obra perfecta de Dios a lo que terminaría llamándose el "pecado original"; esta "caída" desvirtuó la perfección de Dios en todos y en todo. Tercero, se narró la historia de Jesús en términos de un rescate que Dios enviaba para salvar de la caída a unas gentes pecadoras y a un mundo pecaminoso. El mito sugería que Jesús cumplió con este propósito pagando el "precio" que Dios reclamaba, y asumiendo el castigo que los seres humanos merecían por ser pecadores. Este acto de redención (rescate) se terminó de cumplir mediante lo que se llamó "el sacrificio de la cruz". De esta perspectiva teológica del siglo IV proceden las palabras "Jesús murió por mis pecados", que en un tiempo relativamente corto llegaron a convertirse en un auténtico "mantra" cristiano. Esta interpretación de Dios y de Jesús llegó a plasmarse en nuestros himnos, nuestras oraciones, nuestras liturgias y nuestros sermones. El mensaje era: "Jesús salvó el abismo que el pecado había creado". Este "mantra" implicaba que la grandeza de Dios se apreciaba en que "se abajó para salvar a alguien tan malo y tan indigno como yo". La gracia de Dios se consideró admirable porque "salvó a un infeliz como yo". "La vieja y áspera cruz" era el lugar en que Jesús derramó su sangre por "un mundo de pecadores perdidos".

Conforme esta interpretación se hizo dominante en la historia cristiana, la liturgia subrayó continuamente la pecaminosidad de la condición humana. A los cristianos se nos acostumbró a acercarnos a Dios de rodillas, como los esclavos lo harían ante su amo. Se nos enseñó a rezar pidiendo continuamente misericordia, a llamarnos a nosotros

mismos "pecadores miserables", seres en los que "no hay salud" ni plenitud, y que son "indignos de recoger las migajas" que caen de la mesa divina. Nuestro pecado se presentó como la causa y como la razón del sufrimiento de Jesús. Así, la culpa se convirtió en moneda de cambio en el cristianismo. La salvación venía de reconocer que el sufrimiento y la muerte de Jesús por nosotros se habían producido porque Dios, en la persona de su hijo, había asumido y sufrido el castigo que los seres humanos merecíamos.

Se creó el bautismo para ser la forma sacramental de lavar el "pecado original" de los recién nacidos. De los niños sin bautizar, que morían "en el pecado de Adán", se dijo que estaban condenados a vivir eternamente apartados de Dios. La Eucaristía cristiana era la comida que permitía saborear por primera vez el Reino de Dios. La fe en la resurrección significaba que Jesús había vencido a la muerte al dar cumplimiento al castigo que Dios reclamaba por el pecado de Adán, que había adulterado el mundo perfecto de Dios. Así que Jesús, en la cruz, al morir, pagó nuestras deudas, cargó con el castigo que nosotros merecíamos, y así ganó para nosotros la salvación eterna. Por eso en el desarrollo de la tradición cristiana, los principales títulos por los que se conoció a Jesús fueron "salvador", "redentor" o "rescatador". Finalmente, se nos enseñó que por el sacrificio de la vida de Jesús los seres humanos fuimos restablecidos a nuestra perfección original y que la vida eterna era la culminación de nuestra restauración, nuevamente ganada.

Este marco teológico se hizo tan poderoso en la teología cristiana que barrió a todas las demás posibilidades. Se adueño de cada aspecto del mensaje cristiano. Hizo necesaria la "Encarnación". Apuntaló la doctrina de la Santísima Trinidad. Fue la concepción que sustentó la doctrina de la

expiación. Dio lugar en el cristianismo al fetichismo que se centraba en la "sangre salvadora" de Jesús. Configuró por completo la liturgia.

Este marco teológico produjo también cosas más bien terribles, que no se percibieron durante siglos. Convirtió a Dios en un monstruo, que no sabía perdonar. Lo retrató como alguien que demanda un sacrificio humano y una ofrenda de sangre antes de ofrecer perdón. Hizo que se contase la historia de un Dios Padre que castigaba con la muerte a su Hijo para satisfacer su necesidad de retribución (reparación de su honra). Sin darse cuenta, esta concepción ¡convirtió a Dios padre en el supremo abusador de menores!

En segundo lugar, esta teología convirtió a Jesús en una víctima crónica a la que jamás se le permitiría escapar a la cruz, pues los constantes pecados de los seres humanos exigían su continuo sufrimiento y su muerte. Presentamos, como principal icono cristiano, la imagen de Jesús muriendo eternamente en la cruz.

En tercer lugar, esta teología nos abrumó, a usted y a mí, con un abrumador e incluso enfermizo sentido de culpa. Nos convertimos en los asesinos de Cristo, como proclamaba uno de nuestros himnos: "Fui yo, Señor Jesús, yo fui. Yo te negué tres veces, y tres te crucifiqué" [5]. ¿Puede alguien imaginar un mensaje más culpabilizador?

Un análisis de estos temas, que venían a constituir lo que llamamos "Teología de la Expiación", nos convencerá rápidamente de que esta forma de entender a Jesús y el relato cristiano es destructiva y negadora de la vida. Esta teología asume una antropología ya descalificada, y anacrónica

5. Del himno de cuaresma "Ah, holy Jesus".

que, cuando se expone, se muestra inmediatamente tan sin fundamento como poco válida. La teología de la expiación asume una teoría sobre los orígenes de la vida que, en el mundo astrofísico o biológico de hoy, nadie acepta. Es demostrable que la premisa de la que parte es falsa. Desde que Charles Darwin publicó su obra a mediados del siglo XIX, sabemos que nunca hubo una perfección original [6]. La vida humana es, más bien, el producto de un viaje biológico desde simples células que aparecieron hace unos 3.800 millones de años en este planeta. La vida ha pasado por muchas etapas, desde las células independientes (seres unicelulares), a las uniones de células (organismos multicelulares), de esas uniones a una mayor complejidad en su organización, y de ahí a la división entre la vida vegetal y animal (por nombrar sólo unas etapas). Todo esto ocurrió a lo largo de cientos de millones de años. Hace unos seiscientos millones de años, la vida, tanto en sus formas animales como vegetales, dejó el mar, y empezó a implantarse en las riberas de los ríos y en los estuarios, donde aguardó hasta que el planeta terminó de hacerse apto para la vida más compleja. Entonces, estas formas de vida salieron del agua, hacia tierra firme, donde se adaptaron al nuevo entorno y empezaron a interactuar, produciendo una variedad de nuevas formas. Desde hace entre cien y ochenta millones de años, y hasta hace unos sesenta y cinco millones, los reptiles fueron los señores del planeta. Los reptiles dominantes fueron los dinosaurios, que se establecieron en la cima de la cadena alimenticia. En el planeta Tierra, el dinosaurio no tenía igual y, por eso, no tenía enemigos. Sin embargo, algún tipo de desastre natural sacudió la Tierra hace unos

---

6. *El origen de las especies mediante selección natural*, 1859.

sesenta y cinco millones de años, y alteró radicalmente el clima, desestabilizando, en ese proceso, todas las formas de vida. La mayoría de los científicos afirman que este desastre natural fue el resultado de la colisión de un gran meteorito con el planeta Tierra. Fuese lo que fuese, provocó un cambio en el clima que terminaría llevando a la extinción a los dinosaurios y abrió con ello las puertas a los mamíferos, para que empezasen su ascenso hacia la preponderancia. De estos animales de sangre caliente y vivíparos emergió finalmente el linaje de los primates, que eran criaturas parecidas a los humanos. Esto ocurrió hace unos cuatro o cinco millones de años. Durante este tiempo, el cerebro de estas criaturas similares a los humanos se agrandó, las mandíbulas se retrajeron, la laringe descendió, el habla se fue desarrollado y, finalmente, estas criaturas traspasaron la gran línea divisoria, pasando de ser simplemente conscientes a ser "autoconscientes". Ahora, esta criatura era consciente de su propia separación con respecto a la naturaleza.

También asumió su propia mortalidad. Empezó a pensar anticipadamente en su propia muerte, lo que desarrolló en ella una suerte de inquietud existencial crónica que ningún animal había conocido antes. Los desasosiegos de la autoconsciencia eran tan duros que esta criatura tuvo que desarrollar mecanismos de defensa. La religión fue uno de ellos. El objeto y el foco del pensamiento religioso fue una divinidad parecida a los humanos, que tenía capacidades sobrenaturales; podía hacer todo lo que estas criaturas autoconscientes no podían hacer, incluido el escapar a la mortalidad. Ya hemos dicho que originalmente se concibió a Dios según la analogía del ser humano, pero sin las limitaciones que el ser humano tiene. Este Dios antropomórfico regía el Universo, de modo que los inquietos seres humanos

podían acudir a su poder sobrenatural en busca de ayuda. Tal es, brevemente presentada, la historia de los orígenes de la vida en el planeta.

A medida que esta criatura humana adquiría más conocimiento sobre los orígenes del universo, se hacía claro que nunca hubo una perfección original, y que "la creación" es un proceso continuo, nunca acabado. Esto significaba también que ninguna forma de vida sobre la tierra está fijada y, por tanto, están todas en constante cambio. Nada de lo que tiene que ver con la vida es estático. Nunca ha habido nada estático en torno a la vida y nunca lo habrá. Notemos, asimismo, que nunca hubo "un acto creador original", sino más bien un proceso continuo, siempre en desarrollo. Veamos ahora lo que estos hallazgos significan para nuestra comprensión del cristianismo.

Si no hubo una perfección original no pudo haber una caída de ella al pecado. Esto significa que la idea del "pecado original", sencillamente, es errónea. Si la idea del pecado original no es una descripción exacta de los orígenes humanos, entonces debe descartarse. Y hay otras cosas que empiezan a caer y a ser rechazadas. Si no hubo pecado original, tampoco había necesidad de nadie que salvase de ese pecado, o que nos rescatase de la caída. Uno no puede ser rescatado de una caída que nunca ha sufrido, ni puede ser restaurado a un estatus que nunca ha tenido. De repente, todo el marco que durante siglos había configurado las bases del relato cristiano se derrumbaba. No resulta en absoluto una forma aceptable de pensar en nuestros orígenes. Así pues, esta historia de la salvación deja inmediatamente de ser traducible a nada que tenga alguna posibilidad de ser creíble en nuestras mentes del siglo XXI. Por tanto, la devoción de nuestro corazón no puede abrazar dicha historia,

pues el corazón nunca se verá conducido a adorar lo que la mente rechaza como irreal.

Por tanto, ya no podemos pretender seguir presentando con estos conceptos el relato cristiano en nuestro mundo contemporáneo. Sencillamente, no funciona. Entonces, para muchos, la cuestión es: ¿podemos seguir contando la historia de Cristo de algún modo? ¿Podemos distinguir entre la realidad de Cristo y el marco interpretativo del pasado, en el cual esa realidad de Cristo fue captada, y encontrar en Él algo que habla a nuestra humanidad y la hace mejor? ¿Podemos romper las barreras que nos separan a unos de otros y hallar algún sentido de unidad en él? ¿Podemos sumergirnos, a través de la figura de Jesús, en los manantiales de la vida, abrirnos a un amor transformador y, a través de él, encontrar el coraje para ser lo que podemos ser?

Las viejas palabras nunca nos conducirán a esas metas. A pesar de ello, siempre habrá algunos que no estarán dispuestos a abandonar su seguridad; serán aquellos que actúan como si debiésemos aferrarnos para siempre a las viejas palabras. Actuarán así, principalmente, porque nadie les ha sugerido nunca que hay otra forma de contar la historia de Cristo. Temen que, si hay que abandonar las viejas palabras, que transmitieron esa historia durante tanto tiempo, la historia misma se perderá. Sin embargo, la Iglesia de mañana no puede detenerse ante el obstáculo de aquellos que no pueden asumir la nueva realidad. La búsqueda de nuevas palabras con las que presentar nuestro relato debe convertirse en la principal tarea de la Iglesia cristiana en nuestro tiempo. Si no asumimos estos cambios no habrá esperanza de un futuro cristianismo.

Entiendan, por favor, que la muerte sigue pudiendo sobrevenir, aun cuando abandonemos estas palabras de la

antigüedad. No podemos estar seguros de que los cristianos modernos seamos capaces de hacer la necesaria transición. Sin embargo, lo que sí sabemos es que la muerte llegará con seguridad si no abandonamos las fórmulas de ayer. Vivimos un momento crítico en la historia cristiana. Nuestro tiempo exige liderazgos heroicos que probablemente encontrarán el rechazo de aquellos que se consideran "los fieles". La salvación del cristianismo, ¿merece el esfuerzo y ese precio? Creo que sí. La llamada a una Reforma radical es la llamada a la que nuestra generación debe responder. Comenzará con una nueva comprensión de lo que significa ser humano. No somos pecadores *caídos*, somos seres humanos incompletos. No necesitamos que nos salven del pecado; lo que necesitamos es energía para acoger la vida de una forma nueva.

TESIS 4

El nacimiento virginal, entendido en sentido biológico literal, hace imposible la divinidad de Cristo tal como se entendió tradicionalmente.

Cuando el nacimiento virginal se incorporó a la tradición en la novena década de la era cristiana, en el evangelio de Mateo, la comprensión que se tenía del proceso de reproducción era muy primitiva. Nadie había oído ni hablar de la posibilidad de que la mujer tuviese óvulos, ni de que por tanto fuese, desde el punto de vista genético, co-creadora e igual al varón en el surgimiento y desarrollo de cada nueva vida humana.

La gente de aquel tiempo pensaba más bien que la nueva vida estaba (sólo) en el esperma del varón, y que él, sencillamente, plantaba la vida en la mujer, del mismo modo que el granjero planta su semilla en el suelo de la Madre

Tierra. La mujer, como la Madre Tierra, servía sólo como receptáculo, o como incubadora para el crecimiento del bebé o de la semilla; no le aportaba nada. Esto significaba que, en el mundo antiguo, siempre que se pretendía que una vida humana era extraordinaria (lo cual no podía explicarse sin la sugerencia de que tenía un origen divino), al elaborar una explicación mítica, sólo tenían necesidad de remplazar al varón por una fuente divina. Como se pensaba que la mujer no contribuía en nada a la nueva vida, ella podía convertirse fácilmente en el receptáculo del hijo de Dios, igual que ocurriría con cualquier niño humano. Dada esta comprensión del proceso reproductivo, las historias de nacimientos milagrosos y alumbramientos virginales fueron frecuentes en los relatos sobre vidas extraordinarias. No sorprende, pues, que en un tiempo que pertenece al mundo antiguo, se idease una historia semejante, sobre un nacimiento milagroso de Jesús, a fin de explicar el origen de su poder extraordinario.

Este tipo de relato, que no es original del cristianismo, entró en la tradición unos 55 años después de la crucifixión de Jesús. E interesa apuntar que Pablo, que escribió entre los años 51 y 64 (entre 21 y 34 años después de la crucifixión), no parece haber oído siquiera hablar de la tradición de un nacimiento virginal de Jesús. De hecho, Pablo parece tener asumido un nacimiento "normal" de Jesús. En su segunda carta, que dirigió a los Gálatas (escrita en torno al año 52), habla de los orígenes de Jesús, describiéndolos de un modo en el que nada es remarcable: habría "nacido de mujer", como cualquier otro ser humano, y nació "bajo la ley", como cualquier judío (Gal 4,4). En esta misma epístola, afirma también Pablo que Santiago era "el hermano del Señor", con lo que claramente se refería a un hermano de

sangre de Jesús (Gal 1,19). Santiago, en realidad, alcanzó una posición influyente en el movimiento cristiano, por el hecho de su relación familiar con Jesús. En la Carta a los Romanos, escrita entre los años 56 y 58, Pablo añade otra afirmación relativa a los orígenes de Jesús y, de nuevo, carece de conexión con nacimiento milagroso alguno. Escribe que Jesús era “descendiente de la Casa de David según la carne”, y “constituido hijo de Dios por la resurrección” (Rm 1,1-4). En todo el corpus paulino no hay nada inusual en torno al nacimiento de Jesús. Nunca menciona el nacimiento virginal, porque aún no se había desarrollado esa tradición.

Cuando Marcos escribe el primer evangelio, cerca del año 72 (o 42 años después de la crucifixión), la tradición aún no incluía una historia sobre un nacimiento milagroso. Aún no había aparecido ese tipo de narración. En Marcos, el Espíritu Santo se unió a Jesús, no en su concepción, sino en su bautismo en el Jordán (Mc 1,9-10). Cabe suponer que antes del bautismo no estaba tan lleno de Dios. Para subrayar la normalidad del nacimiento de Jesús, afirma también Marcos (Mc 3,21ss) en un relato sobre la madre de Jesús con sus hermanos, que creían que Jesús estaba «fuera de sí», es decir, mentalmente trastornado (en otro pasaje, Mc 6, se nombra a los hermanos: Santiago, José, Simón y Judas). Preocupados, estos familiares venían “para llevárselo” (Mc 3,31ss). Difícilmente sería este el comportamiento de una mujer a quien un ángel hubiese anunciado que iba a llevar en su seno al Mesías. ¡No recibe una mujer una anunciación angélica antes de quedar embarazada para concluir, cuando el hijo ha crecido, que este es un desequilibrado! Sin duda Marcos tampoco tenía noticia de la tradición de un nacimiento sobrenatural de

Jesús; no había oído hablar de tal tradición porque aún no se había iniciado.

La tradición del nacimiento virginal se incorpora al relato cristiano primero a mediados de la novena década, en torno al año 85 de la era cristiana, o unos 55 años después de la crucifixión, y 85 o 90 años después del nacimiento de Jesús (Mt 1,18-25). El relato del nacimiento virginal lo repite Lucas, más o menos una década después, pero de un modo muy diferente, e incluso incompatible (Lc 1,26-80). Después, y para sorpresa de muchos, el relato del nacimiento milagroso de Jesús desaparece completamente en el evangelio de Juan, que se terminó cerca del final de la décima década, o entre 65 y 70 años después de la resurrección. Juan no sólo omite la tradición del nacimiento milagroso, que casi con certeza conocería, sino que sigue hablando de Jesús, en dos ocasiones, simplemente como "el hijo de José", una vez en 1,35 y otra en 6,42. El relato del nacimiento virginal no es histórico, no es biología, es mitología, pensada para interpretar el poder de una vida. Lo real es ese poder, no los procesos reproductivos concretos mentados.

Volvamos ahora a lo que sabemos hoy sobre la reproducción humana. Cuando el esperma del hombre fecunda el óvulo de la mujer, el resultado es la mezcla de las dos fuentes genéticas. A la luz del conocimiento actual, si entendemos literalmente el relato del nacimiento virginal, tratándolo como biología y no como mitología, entonces ¡Jesús no puede ser ni plenamente humano ni plenamente divino! Y aun así, eso fue en esencia lo que los grandes concilios de la Iglesia pretendieron afirmar: un nacimiento virginal en sentido literal, entendido biológicamente, en el cual el Espíritu Santo proporciona la semilla masculina y la

Virgen María el óvulo femenino; ese proceso daría lugar, no a un ser plenamente humano y plenamente divino, sino, más bien, a un ser mitad divino y mitad humano. ¡Eso no es la Encarnación!

Las consecuencias de esta nueva comprensión son mucho mayores de lo que la mayoría de las personas imagina. En primer lugar, uno no puede ser plenamente humano si el Espíritu Santo es su padre. ¡Eso parece elemental! Segundo: la madre de Jesús, como co-creadora, transmitiría inevitablemente a Jesús los efectos de la "caída", dado que ella también es hija de Adán. Así pues, se desvanece la idea de que Jesús nació "sin pecado". La ciencia descubrió el óvulo en los primeros años del siglo XVIII. Quizá por eso la Iglesia se vio obligada, más de un siglo después, a introducir una nueva doctrina: la "Inmaculada Concepción de la Virgen" [7]. Su nacimiento tenía que estar por encima de la biología humana, "sin pecado concebida", para que pudiese engendrar al Cristo niño sin transmitirle la corrupción de la "caída". De modo que en el nacimiento de María el pecado, el "pecado original", se detuvo. Se dijo, por tanto, que su concepción fue libre de pecado, o "inmaculada".

Si uno entiende literalmente el nacimiento virginal y lo une a la comprensión actual de la reproducción, el resultado sería que se podría pensar en Jesús según la analogía de una sirena, una criatura mitad humana y mitad otra cosa, o como una de las figuras de la mitología griega que tienen un cuerpo de animal con cabeza humana. Un nacimiento virginal entendido literalmente, destruiría –también literalmente– las afirmaciones esenciales expresadas en las doctrinas de la Encarnación y de la Trinidad.

---

7. Adoptada como dogma por la Iglesia Católica en 1854.

Entonces, ¿qué significa el relato del nacimiento milagroso de Jesús? ¿Por qué se desarrolló y se le aplicó a él? La respuesta es clara. Era la forma que unos discípulos del siglo primero tenían de proclamar que en Jesús habían encontrado la presencia de Dios. Así convalidaron lo que su experiencia les hacía afirmar, a saber: que la vida humana no podría producir lo que ellos creían que era la presencia de Dios que habían encontrado en Jesús de Nazaret.

Nosotros, los cristianos, adoramos al Dios revelado en y a través de la humanidad de Jesús. El mito del nacimiento virginal nunca nos ofrecerá esto. Por tanto, no es para entenderlo literalmente. No tiene que ver con la biología. Nosotros, los cristianos, debemos dejar de fingir que alguna vez fue algo más.

TESIS 5

Las historias de milagros del Nuevo Testamento ya no pueden interpretarse, en nuestro mundo post-newtoniano, como acontecimientos sobrenaturales provocados por una divinidad encarnada.

En la Biblia, los milagros no son exclusivos de Jesús. Según las Escrituras Hebreas, Moisés obró milagros, algunos de los cuales bastante extraños. En un relato de Éxodo, Moisés tira su bastón al suelo y se convierte en una serpiente (Ex 7,8-13). Algunos de ellos consistían en hacer uso de poderes divinos, como en las plagas de Egipto (Ex 7,12). Josué también obró milagros en las Escrituras Hebreas, al separar las aguas caudalosas del río Jordán (Jos 3,1-10) y cuando detuvo al Sol en su movimiento alrededor de la Tierra para conseguir más horas de luz para que su ejército derrotase a sus enemigos, los amonitas (Jos 10,21ss.).

Más tarde, en la historia bíblica, tanto Elías como Eliseo hacen milagros. Ambos controlan el agua y aumentan la cantidad de alimento disponible (1Re 17; 2Re 4,7). Milagros de sanación también aparecen en algunos relatos del ciclo de Elías y Eliseo (2Re 5), así como historias de resurrecciones (2Re 17; 2Re 4,18ss).

Un tercer lugar de las Escrituras Hebreas en el que se mencionan los milagros es en Isaías. Los milagros están entre las señales que, según el profeta, anuncian la llegada del Reino de Dios. Dice que en ese día “los ojos del ciego verán, los oídos del sordo oirán, el cojo saltará como un ciervo y la lengua del mudo cantará de alegría” (Is 35,5-6).

Creo que ahora podemos mostrar que casi todos los milagros atribuidos a Jesús se pueden explicar como versiones expandidas de historias de Moisés, de Elías y Eliseo, o como aplicaciones a la vida de Jesús, con sentido mesiánico, de las señales del Reino de Dios en Isaías. Si Jesús era el Mesías inauguraría ese Reino y, por tanto, las señales que lo anuncian aparecerían en su vida. Así que los milagros serían señales que interpretan a Jesús, no acontecimientos sobrenaturales que infringen las leyes de la naturaleza.

Conviene tomar nota de que Pablo parece no haber sabido nada en absoluto de milagros asociados al recuerdo de Jesús. Para aquellos que argumentan que el Documento Q e incluso el Evangelio de Tomás son anteriores a Marcos (entre los que no me cuento), creo que merece la pena subrayar que ninguna de estas dos fuentes presenta a Jesús realizando milagros.

Los milagros asociados a Jesús se introducen en la tradición cristiana con Marcos, a comienzos de la octava década del siglo I. Después, estos milagros se repiten casi literalmente en Mateo, que escribió su evangelio a mediados de

la novena década. Se repiten y amplían en Lucas, a finales de la novena década y comienzos de la décima. Luego pasan a ser "signos", en el evangelio de Juan, a finales de la décima década. Un signo no es sólo un suceso que puede describirse; un signo apunta, señala más allá de sí mismo hacia algo que el propio signo no puede contener en sí. El cuarto evangelio recoge siete signos atribuidos a Jesús (Jn 2-11). Creo que es digno de mención que el primero de los signos del evangelio de Juan, la conversión del agua en vino en las bodas de Caná de Galilea (Jn 2) y el último de ellos, la resurrección de Lázaro que llevaba cuatro días enterrado (Jn 11), nunca se habían narrado, y ni siquiera mencionado, en ningún escrito cristiano anterior a Juan, que escribió entre 65 y 70 años después de la crucifixión.

Los textos de relatos de milagros en los evangelios que sirven de apoyo para hablarnos del poder sobrenatural de Jesús están llenos de símbolos que sirven para interpretar. Los panes que se multiplicaron para alimentar a la multitud en Marcos eran cinco en el lado judío del lago, en el que comieron 5000 hombres (sin contar a "las mujeres y los niños") y aún se reunieron doce cestos de sobras después de que todos comiesen (Mc 6,30-44). Después, en el lado no judío del lago, los panes son siete y los que se alimentaron 4000, recogiéndose siete cestos de trozos de sobras (Mc 8,1-10). Me parece que ésta es una serie de pistas que los autores de los evangelios nos ofrecen para que las interpretemos, pues están convirtiendo la historia de Moisés y el maná del desierto que alimenta a los israelitas, en un relato referido a Jesús. Recordemos que a Jesús se le llamará "el Pan de Vida", el que sacia el hambre más profunda del alma humana (Jn 6). Sólo con que abriésemos los ojos para ver que los relatos de milagros del Nuevo Testamento no deben

leerse literalmente como acontecimientos sobrenaturales, nos acercaríamos mucho más a lo que los evangelistas originales tenían en mente cuando trataban de usar el texto de Isaías 35 de modo que se cumpliese en los evangelios.

Podría ampliar esta exposición sobre los milagros casi indefinidamente: Jesús que resucita de la muerte a un niño (Mc 5,22), es un eco del relato de Eliseo que resucita a otro niño (2Re 4,32-37). Jesús resucitando al hijo único de una viuda en Naín (Lc 7), es un eco de Elías que resucita a otro hijo único de otra viuda (1Re 17). La respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan Bautista que estaba en prisión, incorpora el texto de Isaías 35 a la tradición de los evangelios (Mt 11,1-6; Lc 7,18-23).

TESIS 6

La interpretación de la cruz como sacrificio por los pecados es pura barbarie, está basada en concepciones primitivas de Dios y debe rechazarse.

En el libro del Éxodo se cuenta que la inquietud del pueblo llegó a límites peligrosos cuando Moisés estuvo ausente durante un tiempo demasiado prolongado, cuando, supuestamente, estaba recibiendo de Dios la Tora y los Diez Mandamientos. Para calmar su ansiedad, fueron al sumo sacerdote Aarón, hermano de Moisés, y le pidieron que les hiciese un ídolo, un becerro de oro, para tener una deidad que pudiesen ver. Así lo hizo Aarón, y cuando el becerro de oro estuvo terminado, el pueblo danzó alrededor del ídolo diciendo: “Este es el Dios que nos sacó de Egipto” (Ex 32,1-6).

Moisés volvió en ese momento, portando, según nos cuenta la historia bíblica, dos tablas de piedra en las que se

supone que estaban escritos los diez mandamientos. Al ver la idolatría, rompió las tablas contra el suelo y se encaró con el pueblo, el cual, según el relato, sufrió la ira de Moisés y de Dios, hasta que finalmente Moisés dijo que volvería al Señor y trataría de realizar una "expiación" en favor del pueblo (Ex 32,30). En esta antigua referencia vemos que la expiación tenía que ver con el perdón. Tenía que ver con un Dios de las segundas oportunidades. Cuando el Yom Kipur –el Día de Expiación– se instaló en el culto judío, según el libro del Levítico, tal era su propósito: celebrar el perdón de Dios, no su castigo (Lv 23,23ss). Los judíos llamaban al Yom Kipur "el Día de Expiación", no "el Día de *la* Expiación", porque el perdón no era un hecho puntual en el tiempo, sino un proceso permanente.

Yom Kipur incluía el sacrificio de animales que representaban los sueños humanos de perfección. Estos animales debían ser físicamente perfectos. Se examinaban escrupulosamente para certificar que en sus cuerpos no había cicatrices ni contusiones, y que nunca se habían roto un hueso. Certificada la perfección física, ya podían afirmar la perfección moral de estas criaturas. El razonamiento era complejo, pero lógico. Los animales están por debajo del nivel humano de capacidad para tomar decisiones. No pueden elegir hacer el mal, así que se podía decir de ellos que en cierto modo eran moralmente perfectos. Por tanto, estos animales podían representar simbólicamente la perfección que anhelan los seres humanos. Así que, en el Día judío de Expiación, los seres humanos podían entrar a la presencia de Dios, a pesar de ser pecadores, porque lo hacían bajo el símbolo de una criatura perfecta física y moralmente.

Cuando los gentiles conocieron esta idea, pensaron que los animales eran sacrificios exigidos, que había que ofrecer

como ofrenda a Dios si se quería su perdón. Estos animales serían el precio que Dios reclamaba que se le pagase para ofrecer su perdón.

En la liturgia de Yom Kipur, en el siglo I, los dos animales solían ser un cordero y un macho cabrío. Se sacrificaba al cordero, se le extraía la sangre y el sumo sacerdote, después de someterse a una purificación muy elaborada y ceremoniosa, entraba en el Santo de los Santos, el santuario interior del Templo, el lugar más santo, donde estaba el trono terreno de Dios, llamado "la Sede de la Misericordia". Entonces derramaba en ese lugar la sangre del cordero perfecto de Dios, hasta que cubría la Sede de la Misericordia. Esto significaba que el pueblo, sin importar cuánto se hubiese alejado de la voluntad de Dios, podía seguir entrando a su presencia, pues se acercaban "a través de la sangre del cordero perfecto". Yom Kipur tenía que ver, pues, con la reconciliación, con la vida humana que se une a Dios. No tenía que ver con el castigo.

Cuando el ritual del cordero estaba completo, el segundo animal, el macho cabrío, era llevado al sumo sacerdote, ante la asamblea del pueblo. El sumo sacerdote, aferrando los cuernos del animal, empezaba a ofrecer plegarias de confesión en nombre del pueblo. El símbolo que funcionaba aquí era que se descargaba al pueblo de todos sus pecados, que pasaban a ponerse sobre la cabeza y la espalda del macho cabrío. Este, entonces, como portador de los pecados del pueblo, cargado con ellos, recibía los gritos de maldición de la gente, que pedía su muerte. Pero el animal no era sacrificado, sino que se habría paso entre la asamblea y era llevado al desierto, cargando con los pecados del pueblo. Así, el pueblo quedaba limpio y libre de pecado, al menos por un día. Yom Kipur alude, pues, al pueblo que se

vuelve a unir a Dios. No tenía nada que ver con el castigo del pueblo.

Cuando se estaban componiendo los evangelios, las imágenes de Yom Kipur se trasladaron al relato de Jesús una y otra vez.

Pablo empezó el proceso en la primera carta a los corintios al relatar la crucifixión: "Él murió por nuestros pecados, según las Escrituras", escribió (1Cor 15,3). Era una clara referencia a la acción litúrgica de Yom Kipur. Más tarde, Marcos usó la palabra "rescate" para referirse a la muerte de Jesús (Mc 10,45); una vez más, se trataba de un concepto tomado de la liturgia de Yom Kipur. Cuando se escribía el cuarto evangelio, hacia el final del siglo I, su autor puso en boca de Juan Bautista, en la primera vez que este ve a Jesús, la interpretación que se expresa con estas palabras: "He ahí el Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo" (Jn 1,29). Estas palabras proceden directamente de la liturgia de Yom Kipur.

Hubo otros lugares en los que la liturgia de Yom Kipur parece haber conformado el relato sobre Jesús. Cuando Pilato presenta a Jesús ante la multitud, la gente responde gritando maldiciones y pidiendo su muerte. "Crucifícale, crucifícale", se supone que gritó la gente. Los lectores judíos reconocerían toda esta escena como algo tomado directamente de la liturgia de Yom Kipur. El que carga con los pecados merecía la crucifixión (Mc 15,13; Mt 27,22).

La inclusión de la historia de Barrabás en el relato de la pasión podría ser otra referencia a Yom Kipur (Mc 15,6ss). Barrabás es un nombre formado con las palabras hebreas o arameas "bar", que significa "hijo", y "abba", que significa Dios o padre. Así que Barrabás significa, literalmente, "hijo de Dios". De modo que los evangelios presentan a dos

"hijos de Dios" en el momento de la crucifixión, igual que en Yom Kipur había dos animales. En los evangelios, uno de los "hijos de Dios", Jesús, fue sacrificado, y el otro, Barrabás, quedó libre. ¿Podría ser este otro lugar en el que los símbolos de Yom Kipur conformaron el relato de la pasión? Yo creo que sí.

Las generaciones posteriores de cristianos gentiles, que no eran conscientes de la tradición judía de Yom Kipur, transformaron estos símbolos, con una tosca lectura literal, y desarrollaron las ideas que ahora están asociadas lo que se denomina "expiación de sustitución".

El concepto empieza a desarrollarse a partir de la idea de la depravación de la condición humana, de la que se decía que había caído en el "pecado original" a causa de la desobediencia humana a las leyes de Dios. Se dijo a Adán y Eva: "no debéis comer del árbol que está en medio del jardín". El fruto del árbol, el árbol del conocimiento del bien y del mal, estaba prohibido bajo pena de muerte (Gn 3,1-7). Se supuso que cuando se transgredió esta norma, se rompió la perfección original de la creación de Dios. Entonces, los desobedientes seres humanos fueron apartados de la presencia de Dios en el jardín del Edén, y obligados a vivir "al Este del Edén"[8]. Estaban tan corrompidos por el pecado original, que sólo Dios podría restaurarlos, por medio de una intervención suya. Como el castigo por su pecado era mayor de lo que cualquier ser humano podría sobrellevar, se desarrolló la idea de que Dios habría puesto a su divino hijo en el lugar de los pecadores, que eran quienes lo merecían. Así que se dispuso que hubiese un sustituto, y Jesús se convirtió en la víctima de la ira divina. Dios castigó a Jesús

8. Es el título de una novela de John Steinbeck.

en vez de castigar al pecador que lo merecía. Los cristianos empezaron a decir: "Jesús sufrió por mí". Y "Jesús murió por mis pecados" se convirtió en el mantra de la vida cristiana, pero a un precio terrible.

Sucedió entonces que la teología de la expiación determinó profundamente la figura que adoptaría el cristianismo. Por repetirlo a partir de lo dicho en una de las tesis anteriores, Dios se convirtió en un monstruo que no sabe perdonar. Antes de conceder su perdón, esta divinidad castigadora exigía una víctima, un sacrificio humano, sangre ofrecida. Ya no era este un Dios de segundas oportunidades.

Jesús se convirtió en la víctima crónica del castigo de Dios. El divino hijo de Dios recibió el castigo del divino Padre.

Por otro lado, esta teología no creó un mundo de discípulos, sino de víctimas. Nos convertimos en los responsables de la muerte de Jesús. Nos convertimos en asesinos de Cristo, colmados de culpa.

Como ya hemos visto anteriormente, las implicaciones de esta teología son omnipresentes en la tradición cristiana. Con el tiempo, esta teología hizo que nuestra principal respuesta en el culto fuese presentar súplicas a Dios para que tuviese misericordia. "Señor, ten piedad; Cristo, ten piedad; Señor, ten piedad". Hasta hace no tantos años hemos tenido en nuestra liturgia triples "kyries", repetidos hasta nueve veces. "Kyrie eleison" es simplemente la forma griega de "Señor, ten piedad".

¿Qué clase de Dios es este ante el cual nos vemos reducidos a ser mendigos serviles que suplican misericordia? En el caso de un niño tembloroso que está ante un padre abusador sí sería apropiada la petición de misericordia; en el de un delincuente condenado que está ante un juez justiciero

y dado a condenar a muerte, también sería apropiada la petición de misericordia. Sin embargo, ¿podría esta actitud considerarse apropiada para un hijo de Dios que está ante aquel al que se concibe como "la Fuente de la Vida", "la Fuente del Amor" y "el Fundamento del Ser"? No, no lo creo.

La expiación sustitutoria es errónea en todos sus aspectos. Nuestro problema no es que seamos pecadores que han caído de una perfección original a algo llamado "pecado original". Nuestro problema es que somos seres humanos incompletos que anhelan ser más, alcanzar plenitud. No necesitamos que se nos salve de una caída que nunca sufrimos. Necesitamos ser aceptados y amados simplemente como lo que somos, para llegar a ser todo lo que podemos llegar a ser. Tampoco podemos ser "restaurados" a una perfección que nunca hemos tenido.

Un cristianismo basado en la idea de una expiación sustitutoria es un cristianismo basado en una visión incorrecta y poco apropiada de lo que significa ser humano. La buena teología nunca puede construirse sobre una mala antropología. No somos pecadores caídos que necesitan que se les salve. Somos seres humanos incompletos, que necesitan plenitud.

Esta diferencia es crucial, y el cristianismo que la reconozca será el que sobreviva y perdure en el futuro.

TESIS 7

La resurrección es una acción de Dios. Jesús fue "elevado" en la dirección de lo que Dios significa. Por tanto, la resurrección no puede ser una "resucitación" física ocurrida en la historia humana.

Nada temen más los cristianos tradicionales que el intento de entender el momento de la Pascua como algo distinto de un hombre muerto que retorna de la muerte para reincorporarse a la vida espacio-temporal del mundo. Y, sin embargo, nada en el Nuevo Testamento apoya esa interpretación literal y fantástica de lo que la resurrección realmente fue y sigue siendo.

Es interesante señalar que Pablo, el primer escritor de un libro incluido en el Nuevo Testamento, nunca describe apariciones del Cristo resucitado a ninguna persona. Nos da simplemente una lista de aquellos que fueron testigos de la resurrección (1Cor 15,1-6, escrita hacia el año 54 EC). En esa lista se incluye él mismo, diferente, dice, sólo en que la aparición a él fue la última. Los expertos estiman que la conversión de Pablo ocurrió no antes de un año tras la crucifixión ni después de seis[9]. ¿Fue un cuerpo físicamente resucitado lo que vio Pablo? ¿Andaba aún por ahí un cuerpo reanimado, tanto tiempo después? Ciertamente, Lucas no piensa así. Describe la conversión de Pablo, su percepción del Jesús resucitado, como algo que resulta de una visión en el camino de Damasco, no como la percepción de un cuerpo físico (Hch 9,11ss). Además, Lucas incluye el cuerpo físico que deja la tierra en una Ascensión cuarenta días después de la Pascua (Lc 24; Hch 1).

Cuando Marcos (que escribe el evangelio más antiguo) hace su relato de la resurrección, no recoge narración alguna del Cristo resucitado apareciéndose a alguien (Mc 16,1-8)[10]. Lo que hay es un mensajero que anuncia que Jesús ha

9. Esta datación se toma de la obra del historiador Adolph Harnack.

10. Los versículos 9 al 21 del capítulo 16 son una adición posterior a Marcos. Véase la Biblia RSV (Versión Estándar Revisada).

resucitado e irá por delante de ellos a Galilea, que lo verán cuando retornen a sus hogares.

Los relatos de Pascua del Nuevo Testamento, cuando se contemplan todos en conjunto, no prueban nada. En lo que respecta al momento de la Pascua, discrepan en todos los puntos sobresalientes. No concuerdan en cuanto a quién fue a la tumba; cada evangelio tiene una lista distinta de mujeres. No están de acuerdo en si las mujeres vieron o no al Cristo resucitado. No concuerdan en cuanto a si los discípulos vieron primero al Cristo resucitado en Jerusalén o en Galilea. No están de acuerdo en quién fue el primero que lo vio. No coinciden al dilucidar si la ascensión fue antes de las apariciones del Cristo resucitado o después.

Este tipo de comparación podría significar que no hubo un momento objetivo de la resurrección, de modo que todo lo que tendríamos serían teorías subjetivas. Pero también podría significar que lo que llamamos "resurrección" fue una experiencia tan poderosa y transformadora que las palabras no podían contenerla y que lo que nos están mostrando las contradicciones no es más que la existencia de intentos subjetivos de expresar lo que fue y siempre será la experiencia de una maravilla inefable.

Creo que la resurrección de Jesús fue real. Pero no creo que tenga nada que ver con una tumba vacía ni con un cuerpo que experimenta una "resucitación". Es una visión de alguien que ya no está atado por ninguna de las limitaciones de nuestra humanidad. Es una llamada a una nueva conciencia, una llamada a una nueva realidad, más allá del tiempo y del espacio.

En este breve escrito no puedo entrar en los detalles de la Pascua tan exhaustivamente como lo hice en mi libro –de 300 páginas– titulado *Resurrección, ¿Mito o realidad? Un*

obispo repiensa el significado de la Pascua, que está disponible en inglés y en español. (Cfr. también: servicioskoinonia.org/relat/376.htm). Así que permítanme concluir esta tesis sobre la resurrección estableciendo mi convicción fundamental: la Pascua es algo profundamente verdadero, pero no es susceptible de descripción literal.

TESIS 8

El relato de la ascensión de Jesús presupone un universo de tres niveles y, por tanto, no se puede traducir a conceptos de una era espacial post-copernicana.

Cuando se escribió la historia de Jesús en los evangelios, entre los años 70 y 100, tal como ya hemos señalado, había un consenso general en cuanto a que la tierra era el centro de un universo con tres niveles. El lugar en el que Dios habitaba estaba por encima del cielo; el infierno, el lugar del mal, estaba bajo la tierra y era el tercer nivel. Nadie se imaginaba la vastedad del espacio. Nadie entendía lo rápido que viaja la luz. Nadie sabía de otros universos, de otras galaxias. Nadie sabía que el espacio aún estaba en expansión, o que las galaxias aún se estaban formando. Así que buena parte de la interpretación tradicional del cristianismo se basaba en presupuestos del conocimiento pre-moderno.

De modo que a la gente no le resultó difícil entender que, cuando Lucas introdujo en la tradición cristiana (probablemente en la décima década del siglo I) el relato del retorno de Jesús a Dios, lo hizo conforme a la imagen espacial de un mundo de tres niveles. Jesús sólo podía "volver" al Dios que vivía por encima del cielo "ascendiendo hacia" ese cielo. Todo tenía sentido dentro de ese mundo pre-moderno.

Nuestro conocimiento del mundo y del espacio ha cambiado radicalmente en los siglos que han transcurrido desde entonces.

Ahora sabemos que nuestro Sol es uno entre aproximadamente doscientos mil millones de estrellas en nuestra galaxia, que llamamos Vía Láctea. Nuestro Sol ni siquiera está en el centro de la galaxia, sino que se localiza en un punto al que se llega tras recorrer unos dos tercios de la distancia entre el centro y el exterior. En términos relativos, nuestro Sol no es muy grande. Comparado con otras estrellas de la galaxia, es pequeño. Hay una estrella en nuestra galaxia que es, no ya más grande que nuestro Sol, sino más que toda la órbita de la Tierra a su alrededor.

Luego entendimos que la nuestra no es la única galaxia del Universo. Andrómeda, la galaxia vecina más próxima, está a millones de años luz. En el universo visible hay entre cien mil millones y un billón de galaxias, y el Universo está aún expandiéndose...

Es en este mundo en el que ahora tenemos que preguntarnos: ¿qué significa el relato de la ascensión de Jesús? ¿Tiene algún sentido literal? Por supuesto que no. Así me lo hizo ver Carl Sagan (uno de nuestros más grandes astrofísicos) cuando, provocativamente, me dijo: "Si Jesús 'ascendió' –literalmente– al cielo, aunque viajase a la velocidad de la luz (unos 300.000 kilómetros por segundo), hoy, todavía no ha salido de los límites de nuestra galaxia" [11]. La luz tarda más de 100.000 años sólo en llegar de un extremo al otro de nuestra galaxia. La ascensión de Jesús, si se interpreta literalmente, tuvo lugar hace sólo 2000 años.

---

11. En una conversación personal mantenida en Washington, D.C., en 1994.

El estudio de las Escrituras revelará, sin embargo, que Lucas sabía que estaba elaborando una redacción sobre el modelo del relato de la ascensión de Elías, en el Segundo Libro de los Reyes, capítulo 1. Lucas nunca pretendió que su escrito se interpretase literalmente. No hemos hecho justicia al genio de Lucas interpretándolo literalmente. Él hablaba de cómo el Dios que encontró en Jesús no era distinto del Dios que habita en la eternidad. Un relato pensado para comunicar una verdad no astrofísica. Finalmente estamos descubriendo que nos ha llegado a los cristianos la hora de decirlo abierta y honestamente.

TESIS 9

No hay ningún criterio eterno y revelado, recogido en la Escritura o en tablas de piedra, que haya de regir siempre nuestro actuar ético.

¿Redactó Dios los Diez Mandamientos? Por supuesto que no. Hay tres versiones diferentes de los Diez Mandamientos en la Biblia... Una está en Éxodo 34, y parece ser la más antigua. La segunda está en Éxodo 20; es la versión que nos es familiar, y que suele estar expuesta en las iglesias y a veces incluso en los palacios de justicia. Ahora sabemos que esta versión es fruto de una importante labor de edición de un grupo de personas que llamaos “los escritores sacerdotales”, o “P”. Estos escritores ampliaron significativamente la Tora, cuando los judíos estaban en el exilio de Babilonia. La última versión de los Diez Mandamientos está en Deuteronomio 5, y es reflejo de un momento de la historia judía anterior a la redacción del capítulo 1 del Génesis, con su relato de la creación en seis días. La razón por la que uno debería abstenerse de trabajar en el *Sabat*, según esta

versión, no era que Dios descansó de su trabajo creador y decretase ese día para siempre como día de descanso, sino que el pueblo hebreo no debía olvidar que una vez fue esclavo, e incluso los esclavos necesitan un día de descanso. No, Dios no es el autor de los Diez Mandamientos.

Otro dato interesante de la historia bíblica es que los Diez Mandamientos no eran al principio leyes con validez universal. Estaban pensados sólo para regir las relaciones de judíos con judíos. Los mandamientos dicen "No matarás". Y sin embargo, se informa en el Primer Libro de Samuel de que Dios instruyó al profeta para que dijese a Saúl que fuese a la guerra contra los amalecitas y matase en ese pueblo a todos los hombres, mujeres, niños, lactantes, bueyes y asnos (1Sam 15,1-4). Eso me suena a genocidio mucho más que a "No matarás". Los Mandamientos dicen "No darás falso testimonio". Y, sin embargo, el libro del Éxodo presenta a Moisés mintiendo al Faraón sobre por qué debería permitir a los israelitas salir al desierto a ofrecer sacrificios a Dios (Ex 5,1-3). El código moral de la Biblia se ajustaba siempre a las necesidades del pueblo. Tal era su naturaleza. La pretensión de una autoría divina de ese código moral era simplemente una táctica para conseguir acatamiento.

Toda regla tiene su excepción. Esto se sabe en cualquier aula en la que se enseñe ética. ¿Está mal robar? Por supuesto –respondemos rápidamente en base a nuestro bagaje religioso–, robar está mal. Supongamos, sin embargo, que la opresión de los pobres por el orden económico es tan extrema que robar un poco de pan es el único modo de evitar que tu hijo muera de inanición. Ese era el tema que exploraba la novela de Víctor Hugo *Los miserables*. El ladrón, Jean Valjean, era el héroe de la novela, mientras que el virtuoso

e implacable perseguidor de Valjean, el Inspector Javert, era el malo de la película [12]. ¿Está mal el adulterio? Sí –respondemos en base a nuestro bagaje moral–, el adulterio está mal. Supongamos, sin embargo, que la guerra separa a una familia y quienes formaron una pareja no saben si su respectivo marido o esposa está vivo, ni si se volverán a ver alguna vez. Una relación sexual que en esas circunstancias ayuda a seguir viviendo, ¿es pecaminosa? Ese es el tema que Boris Pasternak plantea en su novela[13]. ¿Es mala la guerra? Sí –respondemos–, la guerra es mala. Supongamos, sin embargo, que la guerra es el único medio para acabar con la esclavitud, o el único medio para detener el Holocausto. En tales casos, ¿es mala la guerra?

Podríamos continuar con muchos más ejemplos hasta darnos cuenta de que no hay un absoluto ético que no pueda cuestionarse ante las relatividades de la vida. Por tanto, el criterio ético definitivo no puede hallarse simplemente cumpliendo las normas.

Entonces, ¿cómo aprendemos a estar a la altura de las exigencias de la vida ordinaria? Lo que nos guía no son tanto las normas como las metas que perseguimos. Si la forma suprema de bondad se expresa en el descubrimiento de la plenitud de la vida, entonces todas las decisiones morales, incluso aquellas en las que no está claro qué es lo correcto y qué lo erróneo, necesitan guiarse, no de acuerdo a las leyes morales, sino de acuerdo al fin que se persigue. La cuestión que ha de plantearse en cada acción es: este hecho, ¿hace que la humanidad se expanda y se reafirme?, ¿hace que aumente o la reprime?; esta acción ¿coarta la vida o la hace

12. *Los Miserables*, de Víctor Hugo.

13. *Dr. Zhivago*, de Boris Pasternak.

mejor?, ¿incrementa el amor o lo hace disminuir?, ¿llama a un sentido más profundo del propio ser o lo reprime?

Si Dios es un verbo que hay que vivir, más que un nombre que hay que definir, como he sugerido, entonces los códigos morales son instrumentos que hay que apreciar, pero no reglas que hay que seguir. ¿Qué es lo que resulta de esta idea? Que ningún sistema de reglas puede obligarle a uno a ser ético; que vivir una vida ética significa que cada decisión debe sopesarse a la luz de todo lo que sabemos. No siempre es fácil tomar la decisión correcta. No es fácil ser un cristiano en el siglo XXI.

TESIS 10

La oración no puede ser una petición hecha a una divinidad teísta para que actúe en la historia humana de un modo determinado.

De todos los temas sobre los que he escrito, el de la oración y su eficacia es siempre el que más respuesta provoca. Creo que es porque, en último término, la oración es la actividad a través de la cual la gente define quién es Dios para ellos y qué quieren decir cuando dicen la palabra "Dios".

Cuando se discute sobre la oración, detrás del interés y emoción con que las personas debaten, está siempre su idea de Dios. La mayoría de las definiciones que la gente hace de la oración descansan en una definición teísta de Dios. Se percibe que Dios es como un Rey, o quizá el jefe, o incluso el padre de uno mismo, es decir: Dios es una figura externa que tiene una gran autoridad. Así, se percibe la oración como una actividad dirigida a una figura exterior, que posee un poder sobrenatural del que no dispone el que ora. La oración se convierte entonces en una petición del

impotente al poderoso, pidiéndole que actúe de tal modo que haga por el solicitante lo que éste no puede hacer por sí mismo, o incluso lo que él desea que pase. Con esa concepción, la actividad de la alabanza, que tan frecuentemente acompaña a la oración, se convierte en poco menos que adulación manipuladora.

En el peor de los casos, aunque la oración se disfrace con palabras y frases piadosas, se convierte en la petición de que se cumplan los deseos del orante, de que se cumpla su voluntad, no la de Dios. Quizá la oración a la divinidad teísta presupone que la voluntad del que hace la plegaria y la de Dios, se han convertido en idénticas. Si fuese así, entonces la oración se convertiría en una actividad en la que el ser humano le dice al ser divino cómo debe actuar. En esta concepción, la oración es, finalmente, idolatría, un intento de imponer a Dios la voluntad humana. Es la idolatría de convertir a Dios en aquél que hará lo que yo diga, y se basa en la presunción de que yo soy superior a Dios, de que yo sé qué es lo mejor. También se asume que Dios es una entidad separada, que no está necesariamente en contacto con lo humano, excepto a través de intervenciones milagrosas.

Alguien ha descrito esta clase de oración como "cartas a un Dios-Santa Claus".

> "Querido Dios:
>
> He sido un buen chico, o una buena chica. Me he ganado una recompensa. Por favor, haz por mí lo siguiente:…
>
> Te dejaré un regalo bajo el árbol de Navidad.
>
> Besos.
>
> Juan, o María, o…"

Esto puede ser una caricatura que algunos encuentren ofensiva, especialmente si deja en evidencia el tipo de oración de los ofendidos. Pero, a juzgar por las respuestas que recibo, no es una caracterización incorrecta. La vida está tan llena de tragedia, enfermedad y dolor, que, en lo más profundo, sabemos que esta clase de oración es una ilusión. Sin embargo, el dolor de la vida hace que, en vez de asumir ese carácter ilusorio, las personas piensen que deben ser tan malas que merecen, no la bendición de Dios, sino la ira de Dios.

Dos experiencias en mi vida, profesional una y personal la otra, me hicieron abandonar esta oración teísta y adentrarme en una concepción muy distinta. Comparto las dos con ustedes.

La primera ocurrió cuando ya había pasado de ser un presbítero en una ciudad de Virginia Central a atender una iglesia de Richmond, la capital del estado. Tuve una llamada de una mujer con la que había colaborado estrechamente en mi anterior destino. Era unos 8 años mayor que yo, estaba casada con un médico rural y era madre de tres niños. Llamaba para decirme que estaba ingresada en el Hospital Universitario, más o menos a una hora de Richmond. "Realmente necesito hablar contigo", me dijo. "¿Qué ocurre, Cornelia?", le pregunté, percibiendo su inquietud. Dijo que prefería no hablar de ello por teléfono, pero que esperaba que pudiese ir a verla lo antes posible. Lo hice al día siguiente. Cuando entré a su habitación el hospital, ella tenía un aspecto tan encantador como de costumbre, pero el brillo de su sonrisa había desaparecido. Me senté junto a la cama y ella empezó a contarme su historia.

Había empezado a tener tos. Le prestó poca atención, pero persistía demasiado y, finalmente, su marido, como

médico, insistió en que era necesario un reconocimiento. Concertaron una cita, le hicieron pruebas y se anunció el terrible diagnóstico. Tenía un violento tipo de cáncer incurable. Las estadísticas decían que le quedaban menos de seis meses de vida. Después de sobreponerme al impacto de sus noticias, le pedí que me explicase cuáles eran sus sentimientos. Y lo hizo. ¿Cómo podría su marido seguir ejerciendo sin ella? Era un médico rural que acudía a domicilios por toda aquella montañosa región, y sus pacientes le llamaban a cualquier hora de la noche. Ya no podría hacer lo que hacía sin saber que ella estaba en casa con los niños. Me habló sobre lo que suponía saber que nunca vería a sus hijos graduarse en el Instituto o en la Universidad. Nunca conocería a las parejas que acompañarían a sus hijos en la vida, sus caminos profesionales, ni los nietos que tendría. Habló de lo que era darse cuenta de que su vida sería tan corta, de que su muerte marcaría a todos los miembros de su familia de un modo muy doloroso. Habló del significado que su muerte tendría para sus ancianos padres.

Era la conversación más hondamente sincera que yo había tenido en mucho tiempo. Cuando uno está con otra persona en la frontera entre la vida y la muerte, caen todas las fachadas, todas las presunciones se desvanecen. En ese momento, dos personas se relacionan con una honestidad radical. Cornelia y yo recorrimos la historia de su vida, sus esperanzas y sus miedos durante casi tres horas. Era como si el tiempo se hubiese detenido, de tan profunda que era la comunicación.

Cuando llegó la hora de que yo volviese a casa, modifiqué mi actitud y pasé a actuar más como clérigo que como amigo. Supongo que tenía necesidad de hacer algo para aliviar mi propio desasosiego. Así que dije: “Cornelia, ¿puedo rezar

por ti?". Ella no tuvo inconveniente. Si yo tenía necesidad de rezar, ella se alegraba de poder complacerme. Así que tomé su mano, puse mi mano en su cabeza y recé la oración que me pareció más apropiada para aquellas circunstancias. Fue una sucesión de clichés piadosos que había aprendido en el ejercicio de mi ministerio. Cuanto terminó la oración, le prometí volver a verla, y me fui, para conducir de vuelta a casa, durante una hora.

En ese camino a casa, procesé mi experiencia. Había sido un encuentro profundo de dos personas que estaban en el límite entre la vida y la muerte. Sin embargo, la oración del final no había estado a la altura de la experiencia. ¿Cuál fue la verdadera oración en ese encuentro?, me pregunté. ¿Fue la conversación, tan profunda y tan vivificadora? ¿O fueron las palabras pronunciadas antes de irme? ¿Cuál de las dos había dado más vida, y cuál la había mermado? ¿Cuál de las dos había dado más amor, y cuál lo había suprimido? ¿Cuál de las dos nos había llamado a los dos hacia un sentido más profundo de quiénes somos, y qué nos hizo menos humanos? La respuesta a estas preguntas se decantaba claramente a favor de la conversación, no de las palabras de la oración. Así que "oración" empezó a tener un sentido más amplio. Recitar oraciones no era lo mismo que orar. Escribí mi primer libro a partir de esa experiencia. Se tituló *Oración sincera*. Desde ese momento, la oración empezó a ser para mí, no algo que decía, sino algo que vivía. Esa es la distinción que todos debemos hacer si queremos entender qué es la oración.

La segunda experiencia la tuve a comienzos de la década de 1980, cuando mi primera mujer, que se llamaba Joan, recibió un diagnóstico de cáncer, con el pronóstico de que tenía por delante "menos de dos años de vida". La noticia

se hizo pública casi tan pronto como la recibí, pues la privacidad se ve muy mermada cuando uno está en la vida pública. Como yo era un conocido obispo del Estado de Nueva Jersey, y por tanto tenía cierta relevancia social, se organizaron en todo el estado grupos para rezar por nosotros. Algunos eran grupos episcopalianos, otros eran católicos romanos, y algunos eran interconfesionales. Muchas personas me escribieron para asegurarme que contaba con sus oraciones. Aprecié todos estos gestos, pues eran muestra del amor y de la preocupación de la gente por mí y por mi esposa. Cuando ella superó el plazo previsto y llegó al tercer año tras el diagnóstico, estas personas, que habían rezado individualmente y en grupo, empezaron a apuntarse en su haber el alargamiento de su vida: "nuestras oraciones la están manteniendo viva –escribían–; Dios está respondiendo a nuestras oraciones". Esto parecía muy claro para ellos. Mi mujer vivió seis años y medio tras el diagnóstico, por lo que estuve agradecido, pero no pude dejar de preguntarme por la clase de Dios a la que aquellas buenas personas rezaban. ¿Habrían rezado por mi mujer si yo no hubiese sido conocido, supuestamente un hombre de éxito y socialmente relevante? Pensé para mí: supongamos que un basurero de una de las ciudades más pobres del país tuviese una esposa con diagnóstico de cáncer. ¿No es cierto que pocos, más allá de su familia más cercana, tendrían noticia de ello? ¿Le habría concedido Dios a ella menos tiempo de vida, o una muerte más dolorosa por no haber mucha gente rezando por ella? ¿Recompensó Dios a mi esposa con más tiempo de vida porque yo tenía un puesto destacado y era conocido? ¿Es que Dios certifica el estatus social? Si pensase eso por un momento, Dios se me haría tan inmoral que inmediatamente dejaría de creer en él. La oración, pues, no puede ser

más poderosa y efectiva por acumulación. Dios no puede premiar a alguien sólo por haber llegado a ser importante en términos humanos.

Así pues, ¿qué es la oración? No son las peticiones de los humanos a un Dios teísta que está por encima del cielo para que intervenga en la historia, o en la vida del que reza. La oración es más bien el desarrollo de la conciencia de que Dios trabaja a través de la vida, el amor y el ser de todos nosotros. La oración está presente en toda acción que hace que la vida mejore, que el dolor se comparta o que se encuentre el coraje. La oración es experimentar la presencia de Dios, que hace que nos vinculemos unos a otros. La oración es esa actividad que nos hace reconocer que "dando es como se recibe", por usar palabras de san Francisco. La oración está más en la vida que vivimos que en las palabras que decimos. Por eso san Pablo pudo exhortarnos a "orar sin cesar". Eso no significa que tenemos que pronunciar oraciones constantemente. Significa que tenemos que vivir nuestras vidas como una oración, caminar por la tragedia y el dolor sabiendo que en verdad no caminamos solos. La oración es saber y entender que podemos ser las vidas a través de las cuales lo divino entre en lo humano. La oración es el reconocimiento de que vivimos en Dios, que es la Fuente de nuestra vida, la Fuente de nuestro amor y el Fundamento de nuestro Ser. Esto es, en fin, lo que podemos decir sobre ella. La oración es algo que vivimos, mucho más que algo que hacemos.

TESIS 11

La esperanza de la vida después de la muerte debe separarse para siempre de la moralidad del premio y del castigo, que no es más que un sistema de control del

comportamiento. Por tanto, la Iglesia debe abandonar su dependencia de la culpa como motivación del comportamiento.

En la liturgia cristiana, se percibe frecuentemente a Dios como aquel que todo lo ve, como el juez que todo lo sabe, como alguien que está preparado para dictar una sentencia en base a nuestra conducta.

De este Dios se cree que guarda libros de registro de nuestras acciones hasta la fecha de hoy, los cuales determinarán nuestro destino definitivo, es decir, determinarán si estaremos con los santos en la gloria, o con los rechazados, sufriendo las llamas del infierno. Difícilmente se puede creer en un Dios semejante cuando asumimos las dimensiones del Universo. ¿Dónde habita este Dios que todo lo ve? ¿Está por encima de la tierra? Bueno, eso colocaría a Dios en algún lugar entre el Sol y el planeta Tierra. ¿Está Dios por encima de nuestra galaxia? Bien, eso lo colocaría en el espacio intergaláctico. ¿O quizá está Dios más allá del Universo? Hummm..., entonces eso lo colocaría tan lejos, que sería difícil creer que los pelos de nuestras cabezas están contados. Esa imagen de Dios se ajustaba a una cosmovisión pre-moderna; no se ajusta a la nuestra.

Hay aún otros problemas con esta interpretación de Dios como juez de nuestra culpa y de nuestras fechorías, de quien se supone que depende nuestro destino. En el siglo XIX, los seres humanos empezamos a asumir el hecho de que hay un profundo condicionamiento social de la conducta. No hay dos seres humanos que nazcan iguales. Entonces, el juicio individual de cada uno se hará, ¿en base a qué? La disparidad en la distribución de la riqueza es enorme. ¡La mitad del mundo se muere de hambre mientras la otra mitad se

pone a régimen! Hay asimismo grandes diferencias de capacidad intelectual. Unos nacen más brillantes que otros. Grandes son las diferencias en cuanto a la alimentación, la educación y las oportunidades que se tienen. Si uno tiene mucho, la tentación de robar es casi irrelevante para él. Si uno no tiene nada, si la supervivencia es una lucha diaria, la tentación de robar es mucho mayor. ¿Puede Dios juzgar a alguien sin tomar en consideración estas circunstancias? ¿Qué padre va a "educar en valores" mientras ve a sus hijos o hijas desnutridos, viviendo en la miseria, con escasas posibilidades de escapar alguna vez a las circunstancias de su nacimiento? ¿Puede el juicio ser justo si esta basado solamente en la conducta individual?

En el siglo XX, el mundo occidental descubrió cuán profunda es la interdependencia psicológica humana. Si uno es un niño que ha sufrido abusos, los estudios muestran que ese niño tiene una alta probabilidad de crecer y convertirse en un adulto abusador. ¿Juzgará Dios el comportamiento de este adulto sólo sobre supuestos moralistas, sin mostrar ninguna consideración hacia las razones de que esta persona creciese hasta convertirse en un adulto abusador? Quien asesina a otro, ¿es la única persona culpable de ese crimen? Considerar la vida sólo en base a la conducta y los hechos, es sancionar un mundo radicalmente injusto; si es eso lo que Dios hace, entonces es un Dios radicalmente injusto.

En generaciones pasadas, los padres y madres bien podrían haber pensado que la promesa de una recompensa o el miedo al castigo era la forma adecuada de educar a un hijo, especialmente si pensaban en Dios como en un juez por encima del cielo o si creían que la recompensa y el miedo eran formas adecuadas de motivar a su hijo. Ahora

sabemos sobre la condición humana, mucho más que lo que enseñaban aquellos patrones de pensamiento, hoy mayoritariamente abandonados.

En 2009 escribí un libro sobre por qué creo en la vida después de la muerte. Se publicó con el título ¿Vida eterna? Una nueva visión. La dirección a que apuntaba esta nueva visión la expresaba el subtítulo: *Más allá de las religiones, más allá del teísmo, más allá de cielo e infierno*[14].

Creo que la vida eterna debe quedar para siempre separada de los conceptos de premio y castigo, o de cielo e infierno. Uno podría vivir una vida buena y justa en respuesta a la promesa de una recompensa o por miedo al castigo, pero una vida buena y justa no es lo mismo que una vida plena y amorosa. La base sobre la que los cristianos hemos tendido a juzgar la conducta humana es un estándar establecido para todos, en virtud del cual se da por supuesto que, necesariamente, todos hemos fallado, para entonces hacer de la culpa la principal motivación del comportamiento. Pero eso no funciona. Y no funcionará. No sé de nadie a quien, en última instancia, le haya ayudado el que le hayan hecho sentirse culpable.

Hoy sé de muchos adultos a los que se les ha atemorizado tanto con el retrato presentado por la Iglesia de un Dios de juicio dispuesto a castigar al malo, que sus vidas están movidas, no por el amor, sino por el miedo. El comportamiento justo que está motivado por el miedo, ¿puede ser alguna vez realmente justo? Si uno es justo porque teme no serlo, ¿aporta eso alguna plenitud? Semejante comportamiento,

14. Publicado en español en 2014 en la «colección Tiempo Axial» (el número 19), de la editorial Abya Yala, de Quito, Ecuador. En la red: *www.tiempoaxial.org*.

¿no es todavía egocéntrico?; ¿no sigue estando guiado por el instinto de supervivencia?

La culpa como incentivo de la bondad debe desaparecer de la Iglesia del futuro. También deben desaparecer el miedo al infierno y la promesa del cielo.

Si el Evangelio de Juan está en lo cierto, como creo que lo está, la promesa que Jesús nos hace no consiste en hacernos religiosos, morales, o auténticos creyentes; no consiste en motivarnos con la culpa, ni la con la promesa del cielo, ni con el miedo al infierno; consiste, según las palabras que escribe Juan, en decirnos que ha venido "…para que podáis tener vida y tenerla en abundancia".

TESIS 12

Todos los seres humanos somos imagen de Dios y debemos ser respetados por ser la persona que cada uno somos. Por tanto, ninguna descripción exterior del ser de cada uno basada en la raza, la etnia, el género o la orientación sexual, ni ningún credo basado en palabras humanas desarrolladas en la religión en la cual uno ha sido educado, puede usarse como fundamento de rechazo ni de discriminación.

Esto parece bastante obvio en la teoría, pero en la historia cristiana ha sido difícil que los creyentes lo vivan realmente. En el animal humano se da la misma búsqueda de supervivencia que marca a todos los seres vivos. Nuestro miedo a las personas que son diferentes nace de esa búsqueda de supervivencia. ¿Cómo es posible que el antisemitismo fuese producto de la religión que se funda en el judío Jesús? ¿Cómo fue que los líderes de la Iglesia justificaron unas guerras, llamadas "cruzadas", que se proyectaron para matar a

unos “infieles” que resultaron ser los musulmanes que vivían en la tierra que los cristianos llamaban Tierra Santa? ¿Cómo fue posible que los cristianos buscasen mantener su fe, no sólo pura, sino intacta a base de quemar en la hoguera a cualquiera que discrepase de la ortodoxia de su credo? ¿Sobre qué base ética practicaron la esclavitud algunos papas en la historia, contra gente de color? ¿Cómo fue que cristianos de origen europeo que vivían en esa parte de Estados Unidos conocida como “el Cinturón de la Biblia”, no sólo esclavizaron a personas de origen africano, sino que también se resistieron a renunciar a esa malvada institución de la esclavitud en la guerra más sangrienta de la historia norteamericana? Cuando a la esclavitud la sustituyó la segregación, ¿cómo fue posible que aquellos que reivindicaban la identidad cristiana se resistiesen al fin de la segregación con manguerazos, perros policía y bombas puestas en iglesias en las que sólo murieron niñas? ¿Cómo fue posible que los líderes cristianos pudiesen definir a la mitad de la humanidad que es mujer, como sub-humana, al no permitirles tener propiedades a su nombre hasta el siglo XIX, ni asistir a universidades hasta el XX, al prohibirles por ley el ejercicio del voto, incorporarse a profesiones, ser ordenadas, participar en política y competir por la presidencia de Estados Unidos hasta finales de ese mismo siglo XX o principios del XXI? ¿Cómo fue posible que la Iglesia cristiana siguiese creyendo que la homosexualidad era una forma de vida que uno elige, motivada por una enfermedad mental o por la depravación moral, y que aún lo hiciese cincuenta años después de que estas concepciones fuesen desechadas y abandonadas por el saber médico y científico? Todas estas cosas son reales, y han dejado en la historia cristiana una mancha que no se borrará fácilmente de nuestra memoria.

El mandato de Jesús de amar al prójimo como uno se ama a sí mismo parece no haber sido escuchado por la Iglesia. La parábola del buen samaritano, que sugiere que uno debe amar al objeto de sus miedos y sus prejuicios más profundos, ha sido ignorada. Cuando la Iglesia cantó himnos como "Vengo, ¡oh Cordero de Dios!, tal como soy, sin ninguna excusa", la mayoría de las veces no era sino una mentira.

Sin duda, hay muchas cosas en la historia de la Iglesia de las que hay que arrepentirse. El único camino que tenemos ante nosotros es hacer este acto de penitencia abiertamente, con honestidad, y pedir perdón a nuestras víctimas. Los blancos se quejan de la ira de los negros, ira que los mismos blancos han provocado. Los cristianos nos quejamos de la ira de los musulmanes, ira que nosotros hemos alimentado durante siglos, desde las cruzadas en los siglos XI al XIII hasta nuestra búsqueda de la riqueza petrolífera en el XX y en el XXI. Los hombres tienen hoy miedo del acceso de las mujeres al poder, y los heterosexuales temen las demandas de los homosexuales de un matrimonio igualitario. Todas estas cosas son manifestaciones de ignorancia y de prejuicios en la religión. Una Iglesia cristiana cuya moralidad se ve tan comprometida en tantos asuntos de nuestra historia nunca podrá ofrecer liderazgo moral al mundo.

En el servicio bautismal de mi Iglesia, se hace a los candidatos al bautismo, a sus padres y a los padrinos la siguiente pregunta: "¿Buscarás a Cristo en cada persona, amando a tu prójimo como a ti mismo?". Ellos responden: "Sí, lo haré, con la ayuda de Dios". Esa debe ser la respuesta de toda la Iglesia cristiana si espera sobrevivir en el futuro.

Estas doce tesis han sido presentadas ya ante la Iglesia. El futuro del cristianismo dependerá de cómo ésta responda.

BIENAVENTURADOS LOS ATEOS PORQUE ENCONTRARÁN A DIOS[1]

María López Vigil

Los dogmas del catolicismo, la religión en la que nací, ya no me dicen nada. Las tradiciones y creencias del cristianismo, tal como las aprendí, me parecen cada vez más ajenas. Son respuestas. Y ante el misterio del mundo yo tengo cada vez más preguntas.

Sentimientos parecidos a los míos los descubro en mucha otra gente, sobre todo jóvenes, sobre todo mujeres, que no niegan a Dios, pero que buscan una espiritualidad que alimente de verdad el sentido de sus vidas. Y en busca de ese tesoro, en el que poner su corazón, toman distancia, se apartan, revisan, hasta rechazan, la religión aprendida.

¿Qué nos pasa? ¿Qué me ha pasado? Que he crecido, que he leído, que he buscado, que vivimos en un mundo radicalmente diferente al mundo tribal, rural, pre-moderno, en el que se fraguaron los ritos, dogmas, creencias, jerarquías y tradiciones de mi religión. El sistema religioso que nos han enseñado habla de un concepto anticuado del mundo. Ya no podemos caminar con esos "zapatos"; ya no me sirven.

---

1. Horizonte, Belo Horizonte, vol. 13, no. 37, p. 584-591, Enero/Marzo 2015 – ISSN 2175-5841 584

Sabiendo, como sé, que el cristianismo, en todas sus versiones (católicos, protestantes, evangélicos, ortodoxos…), es una religión poderosa, pero una más entre tantas que existen y han existido en el planeta y en la historia, ya no puedo creer que la mía sea “la” religión verdadera. Sería una insensatez tan mayúscula como creer que mi lengua materna, el español, es, entre todas las lenguas, la mejor, sólo porque nací en ella, es la que conozco y la que sé hablar.

Encuentro arrogantes los postulados religiosos que aprendí. Porque se presentan absolutos, rígidos, infalibles, incuestionables, inmutables e impenetrables al paso del tiempo. Y la humildad –que tiene la misma raíz, que humanidad, *humus*– me parece un caminito esencial ante el Misterio del mundo, que ni la ciencia ni ninguna religión logra desentrañar cabalmente.

Sabiendo, como sé, las riquezas que encierran las variadísimas culturas humanas, los tantos mundos que hay en este mundo, no puedo creer que en mi religión y en la Biblia esté “la” revelación de esa Realidad Última que es Dios. Si así lo creyera, no podría evitar ser soberbia. Y no podría dialogar de igual a igual con los miles y miles y miles de hombres y mujeres que no lo creen así, que tienen otros libros sagrados, que van a Dios por otros caminos en donde no hay escrituras santas que venerar y seguir.

¿Cómo creer en ese galimatías dogmático, amalgamado con una filosofía superada, que afirma que en Dios hay tres personas distintas con una única naturaleza, y que Jesús es la segunda persona de esas tres, pero con dos naturalezas? ¿Cómo creer lo que es absurdo y no entiendo, si mi cerebro es la obra maestra de la Vida? ¿Cómo creer que María de Nazaret es Madre de Dios, si Dios es Madre? ¿Cómo creer en la virginidad de María sin asumir lo que ese dogma

expresa de rechazo a la sexualidad y a la sexualidad de las mujeres? ¿Cómo aceptar una religión tan masculinizada y, por tanto, tan separada de aquella primera intuición que presentía a Dios en femenino, al ver el poder del cuerpo de la mujer que daba vida? ¿Cómo olvidarnos de que, por esa experiencia vital, Dios "nació mujer" en la mente de la humanidad?

¿Cómo creer en el infierno sin convertir a Dios en un tirano torturador como los Pinochet o los Somoza? ¿Cómo creer en el pecado original, que nunca nadie cometió en ningún lugar, que es solamente el mito con que el pueblo hebreo explicó el origen del mal en el mundo? ¿Cómo creer que Jesús nos salvó de ese pecado si esa doctrina no es de Jesús de Nazaret sino de Pablo de Tarso? ¿Cómo creer que Dios necesitaba de la muerte de Jesús para lavar ese pecado? Jesús el profeta, ¿un cordero propiciatorio que aplaca con sangre la cólera divina? ¿Cómo creer que Jesús nos salvó muriendo, cuando lo que nos puede "salvar" del sinsentido es que nos enseñó a vivir? ¿Cómo creer que como el cuerpo de Jesús y bebo su sangre, reduciendo así la Eucaristía a un rito materialista, mágico y evocador de sacrificios arcaicos y sangrientos que Jesús rechazó?

Sin embargo, dejando ya en mi camino tantas creencias de la religión aprendida, no dejo a Jesús de Nazaret. Porque, así como mi padre, mi madre y mis hermanos son mis referentes afectivos, y así como pienso, hablo y escribo en español y esa lengua es mi referente cultural, Jesús de Nazaret es mi referente religioso y espiritual, mi referente ético, el que me es más familiar para tantear el camino que me abre al Misterio del mundo.

Hoy, sabiendo, como sé, de la majestad inabarcable del Universo en el que vivimos, con sus miles de millones de

galaxias, no puedo creer que Jesús de Nazaret sea la única y definitiva encarnación de esa Energía Primera que es Dios. Eso no lo creyó Jesús. Esa elaboración dogmática, hecha posteriormente y en contextos de luchas de poder, escandalizaría a Jesús. Hoy, en vez de afirmar “creo que Jesús es Dios”, prefiero decirme y decir: “Quiero creer en Dios como creyó Jesús”.

¿Y en qué Dios creía Jesús, el Moreno de Nazaret? Nos enseñó que Dios es un padre, también una madre, que se preocupa por buscarnos –el pastor que busca a su oveja, la mujer que busca su dracma–, que nos espera con ansia, que siempre acoge, que se indigna ante las injusticias y ante el poder que explota y oprime, que toma partido por los de abajo, que no quiere pobres ni ricos, que quiere que a nadie le sobre y a nadie le falte, que apuesta por la equidad y la dignidad de todos, que nos quiere hermanos, que nos quiere en comunidad, que no quiere señores ni siervos –tampoco siervas–, que nos da siempre oportunidades, que se ríe y festeja, que celebra banquetes a los que invita a todos, que es alegre y es bueno, que es un *abbá*, una *immá*.

Todas las religiones del mundo, toditas, se parecen en algo: todas afirman que son las verdaderas y se ufanan de que sus divinidades son las más poderosas. Todas se sostienen en creencias, en ritos, en mandamientos y en mediadores. La mayoría de los mandamientos que imponen son prohibiciones: lo que no se puede hacer, lo que no se puede pensar, lo que no se puede decir… Y los mediadores que dominan las religiones son variadísimos: son libros, lugares, tiempos y objetos sagrados y, sobre todo, son personas sagradas a las que hay que creer, obedecer y reverenciar.

Cuando uno lee la buena noticia de los Evangelios, cuando capta su esencia, descubre que Jesús no fue un hombre

religioso. Jesús fue un laico en contradicción permanente con los hombres piadosos y sagrados de su tiempo, fariseos y sacerdotes. Jesús no propuso creencias sino actitudes. No lo vemos nunca practicando ningún rito sino acercándose a la gente. Les dio la vuelta a varios mandamientos, tal como eran interpretados por los piadosos de su tiempo. Y no respetó ni los lugares sagrados (oraba en el monte) ni los tiempos sagrados ("El sábado es para la gente, no la gente para el sábado").

Jesús fue un hombre espiritual y un maestro ético. Jesús no quiso fundar ninguna religión y, por eso, no es responsable de ninguno de los dogmas construidos desde el poder sobre la memoria apasionada de quienes lo conocieron. Jesús propuso una ética de relaciones humanas. Inspiró un movimiento espiritual y social de hombres y mujeres que buscando a Dios buscaran la justicia y construyeran su sueño, el Reino de Dios, que él concibió como una utopía contrapuesta a la realidad de opresión, injusticia, que le tocó vivir en su país y en su tiempo.

Cuando ninguna persona es sagrada, todas las personas se vuelven sagradas. Cuando ningún objeto es sagrado, todos los objetos merecen ser cuidados. Cuando ningún tiempo es sagrado, todos los días que me es dado vivir se convierten en sagrados. Cuando ningún lugar es sagrado, veo en la Naturaleza entera el sagrado templo de Dios. Esto también nos lo enseñó Jesús.

La irreverencia, la provocación, la gracia, el humor, la audacia y la novedad de la espiritualidad de Jesús de Nazaret han sido aprisionadas desde hace siglos en la dogmática cristológica. Esa dogmática nos hace prisioneros de un pensamiento único, nos encierra en una jaula. No nos deja volar porque no nos deja preguntar, sospechar, dudar… Los

barrotes de esa cárcel provocan miedo. Miedo a desobedecer la palabra autorizada de quienes "saben de Dios", las jerarquías de la religión. Miedo a ser castigados por pensar y por decir lo que pensamos.

Hoy, sabiendo que vivo "en torno a una estrella del montón, en una zona corriente de una galaxia vulgar, agrupada con otras igualmente anodinas en un cúmulo ordinario" –como describe este "barrio cósmico" que es la Tierra un prestigioso físico–, no puedo dejar de sentir petulantes y esclerotizadas, irrelevantes para mi vida, las certezas y las normas de la religión organizada por una burocracia jerárquica que, además, en tantas cosas, ha traicionado el mensaje de Jesús.

Me encuentro más cercana a la Vida que Jesús defendió y dignificó en esa religiosidad, en esa espiritualidad que es reverencia y asombro ante el misterio del mundo. Hallo más sentido espiritual en la "religiosidad cósmica" de la que habló el judío Einstein cuando dijo: "El Misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir". Einstein reconoce que esa experiencia de lo misterioso, "cuna del arte y de la ciencia, ha generado también la religión". Pero añade: "La verdadera religiosidad es saber de esa Existencia impenetrable para nosotros, saber que hay manifestaciones de la Razón más profunda y de la Belleza más resplandeciente", que nunca nos son del todo asequibles. Y concluye: "A mí me basta con el Misterio de la eternidad de la Vida, con el presentimiento y la conciencia de la construcción prodigiosa de lo existente".

No sé si a mí me basta esa formulación, pero sí sé que me resulta significativa porque me abre a nuevas preguntas. Y la religión, el sistema religioso en el que me educaron, no me abrió. Me cerró llenándome de respuestas fijas,

preestablecidas, muchas de ellas amenazantes, angustiantes, generadoras de miedo, de culpa y de infelicidad. Es tiempo de humanizarnos. Y el sistema religioso, obligándonos a pensar a Dios de una única manera, imponiéndonos normas morales severas y carentes de compasión, y obligándonos a cultos y ritos rutinarios y rígidos, nos deshumaniza.

¿Creo en Dios? ¿Qué es la fe? “Es un amor”, me respondió hace ya muchos años un campesino analfabeto en la República Dominicana cuando yo se lo pregunté. Nunca lo olvido. Sentí una explicación tan sencilla como profunda.

Si Dios es, es quien me mueve siempre hacia el amor, hacia los demás, sean personas, animales, árboles… Ese movimiento, ese impulso es a compartir, a simpatizar, a cuidar, a hacerme responsable, a meterme en el agua que guarda en su fondo ese pozo de todo lo que está vivo. La amistad es la felicidad de no poder tocar nunca el fondo de ese pozo. Eso es amor: un pozo sin fondo en el que poder beber. Eso debe ser Dios. En el amor que tengo a quienes quiero yo siento a Dios.

Si Dios es, es belleza. El derroche de belleza de la Naturaleza –las estrellas del cielo, los ojos de los perros, la forma de las hojas, el vuelo de los pájaros, los colores y sus matices, el mar–, todo ese inconmensurable y siempre sorprendente listado de hermosuras, todas parecidas, todas diferentes, todas relacionadas, esa belleza que yo no puedo ni abarcar ni entender, que deslumbra mis ojos y mi mente, que la ciencia nos descubre y nos explica, siento que tiene “la firma” de Dios. En el fondo de toda la belleza que veo en todo lo que existe yo siento a Dios.

Si Dios es, es alegría. En la fiesta, en la música y el baile, en las formas indefinibles que adopta la alegría cuando es profunda, en la palabra, en la compañía, en la celebración,

en los logros, en el esfuerzo de creatividad, y muy especialmente en las risas y en las sonrisas de la gente, yo siento que Dios es más cercano que nunca.

Si Dios es, es también justicia. Es la justicia que la historia que conozco y en la que vivo no le ha garantizado nunca a la gente buena. Que no le garantizó a aquel campesino pobre y analfabeto que me definió la fe como "un amor".

Pero Dios siempre está más allá de todo amor, de toda belleza, de toda alegría, siempre inalcanzable, innombrable, indescifrable, siempre más allá de la idea que de Dios me hago, más allá de mi propio deseo y nostalgia. Maimónides, el gran pensador judío de la Edad Media, escribió un tratado teológico-filosófico con este fascinante título: "Guía para perplejos". Dice él: "Describir a Dios mediante negaciones es la única manera de describirlo en un lenguaje apropiado".

Ni una pizca de esa perplejidad la encuentro ya en el sistema religioso en el que nací. Y es con estos "ladrillos" de pensamiento y de sentimiento, con este pensar y este sentir, con los que he ido construyendo a tientas una espiritualidad, convencida, como decía el poeta León Felipe, que nadie va a Dios por el mismo camino por el que voy yo. La espiritualidad es un camino personal, la religión es un corsé colectivo. Un "yugo pesado", en palabras de Jesús.

En su libro *La ola es el mar*, el monje benedictino Willigis Jäger comenta: "Una persona sagaz dijo: La religión es un truco de los genes". Jäger se toma muy en serio esa afirmación. Y explica: "Cuando la especie humana alcanzó el nivel evolutivo adecuado para plantearse preguntas sobre su origen, su futuro y el sentido de su existencia, desarrolló la capacidad para dar respuesta a esas preguntas. El resultado de este proceso es la religión, que durante milenios ha

desempeñado magníficamente su tarea y aún sigue haciéndolo hoy. La religión forma parte de la evolución humana. Y si hoy llegamos a un punto en que sus respuestas ya no satisfacen, es un indicio de que la evolución ha dado un paso hacia adelante y está surgiendo en la humanidad una nueva capacidad para comprendernos como seres humanos".

A pesar de los caminos errados y de los tiempos perdidos, cuánto me alegro de que, antes de morirme, desarrollé esa capacidad y pude vivir en el tiempo de ese paso hacia adelante.

RECENTRAR EL PAPEL DE LA RELIGIÓN: HUMANIZAR LA HUMANIDAD.
El papel de la religión en la sociedad futura va a ser solamente espiritual

José Maria Vigil[1]

1. Partiendo de la realidad

Comencemos nuestra reflexión tomando pie en dos aspectos de la realidad que nos parecen muy elocuentes para dibujar el contexto socio-religioso en el que nos movemos.

- *El multisecular proceso de la modernidad secularizante*. Sea éste el primer aspecto a destacar sobre el papel de la religión en la sociedad del futuro. Parece que este futuro va a ser plenamente profano y secular. Son ya casi tres siglos que llevamos en la historia de Occidente con un proceso ininterrumpido y creciente de secularización. De un mundo sociopolítico e institucionalmente

1. Doctor en Educación, con énfasis en Nuevos Paradigmas (Universidad La Salle de San José, Costa Rica). Posdoctorado en Ciencias de la Religión (PUC Minas, Belo Horizonte). Estudió Teología en Salamanca y Roma, y Psicología en Salamanca, Madrid y Managua. País de nacionalidad: España y Nicaragua.

religioso, y profundamente religioso también en la intimidad de las personas, estamos pasando a un mundo cada vez más secular. Algo está pasando en el corazón del ser humano; tal vez se está desarrollando en él una nueva sensibilidad, según la cual nuestros contemporáneos buscan la validez de las cosas en sí mismas, en el mundo, al margen o más allá de los valores espirituales o sagrados que fueron tradicionalmente referencia obligada. Nuestros antepasados «primitivos» veían toda su vida como una ocasión del encuentro con lo sagrado y la transcendencia; hoy día el ser humano moderno parece sentir, con prevalencia y en algunos contextos casi con exclusividad, el valor secular de las cosas en sí mismas, en el *séculum*, este mundo. "Lo *sagrado* y lo *profano [secular]* constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el ser humano a lo largo de su historia" (ELIADE, 1965, p. 18).

El fenómeno de la secularización, denostado primero, revalorizado después[2], y hoy sentido como proceso en marcha inconcluso, que va a profundizarse mucho más al desembocar en un proceso todavía más amplio y profundo (pos-religional), no puede sino vaticinar la urgente necesidad de confrontar las religiones con su propio futuro ante este nuevo ambiente cultural. Las religiones

2. "La secularización se vuelve compleja con el tempo, y después de más de cuatro siglos ya no admite una interpretación unívoca. [...] Salta a la vista la existencia de una positividad muy presente en ese proceso de secularización. No es sólo negativo –como fue considerado durante algún tempo, muy especialmente por parte del pensamiento cristiano– sino que, al contrario, contiene elementos de visibilidad que desafían a la fe, a la religión y a la teología, de una manera fecunda y vital" (BINGEMER; ANDRADE, 2012, p. 107-108).

necesitan estar dispuestas a reconfigurar los conceptos de religión, religiosidad, espiritual, espiritualidad… así como a re-imaginar su función en el nuevo contexto. Fueron concebidas en un mundo no sólo religioso sino pan-religioso, y religio-céntrico, y llevan esta huella original en sus genes. En el nuevo marco de la secularidad recuperada, reconvertidas, se entenderán a sí mismas posiblemente de otro modo, y van a tener una función sin duda diferente.

- *El nuevo fenómeno de los «sin religión»* (IBGE, 2012; PEW FORUM, 2012). El mundo humano ha sido milenariamente religioso. Se puede decir que el ateísmo es una «novedad histórica» muy reciente. Todavía a principios del siglo XX, el grupo de los no creyentes o ateos no pasaba del 0’3% de la población mundial, pero durante el siglo XX ha sido el grupo religioso que más creció[3]. Estimaciones últimas (PEW FORUM, 2012) cifran ese segmento de población en el 16’3% de la población mundial, el tercer grupo «religioso», por detrás del primero (los cristianos, 31’5%) y del segundo (el islam, 23’2%).

  En Brasil, el IBGE, sobre los datos de 2014, ha arrojado unas conclusiones semejantes: “Los sin religión son el tercer mayor grupo del escenario religioso brasileño: 8’04% de la población brasileña se declara sin religión, lo que corresponde, en números absolutos, a 15.335.510 personas. Además, los datos revelan que los sin religión no dejan de crecer, y presentan una media de crecimiento continuamente superior a la de la población (IBGE,

3. En 1900 los “no creyentes” eran un 0’2% de la población mundial (3 millones de una población de 1619 millones). En 2000 ya eran 12’7% (778 de 6055), DAMEN, 2003. Cfr también DAMEN, 2011.

2014)"[4]. Aunque el nombre que les es dado por el IBGE («los sin religión») no resulta adecuado ni veraz[5], al IBGE le asiste toda la razón al detectar en este nuevo colectivo socio-estadístico el carácter de abanderado de la transformación religiosa actual.

En EEUU, el *PEW Forum* (2012), reconocido *think tank* en materia de socio-estadística religiosa, detecta el mayor colectivo religioso en EEUU, precisamente, en los ex-católicos, los 30 millones de adultos estadounidenses educados como católicos, que en la actualidad se declaran no pertenecientes a la Iglesia católica.

La relación, la comparación y la contraposición entre religión y espiritualidad, antes casi desconocidas, se estudian hoy día cada vez más frecuente y abiertamente. Antiguamente se suponía que la religión era un cuerpo de doctrinas y conocimientos transmitidos directamente por Dios a nuestros ancestros, y que sólo ella podía convalidar las prácticas personales de acceso a Dios (O'MURCHU, 1997, p. 77-78). Hoy día, se extiende la opinión contraria: es la espiritualidad del ser humano la que creó las religiones, y no al revés; no es la religión la que otorga al ser humano la posibilidad de la espiritualidad, sino ésta la que hizo aparecer en

4. "De 1950 a 2010 ocurre que la media de crecimiento de los sin religión es siempre superior a la de la población brasileña, en todos los decenios. Por eso, aunque el Censo 2010 testimonie una caída en puntos porcentuales, los sin religión continúan en ritmo ascendente". (VIEIRA, 2015).

5. No son sin religión, sino no afiliados o des-afiliados a las instituciones religiosas, pero de ninguna manera podemos pensarlos como personas no «religiosas» en el sentido de portadoras de una profundidad «espiritual», ni siquiera en el caso de los ateos.

un momento determinado las religiones. Pero, antes de seguir, hagamos

2. Analicemos esta realidad

2.1 Qué ven las ciencias de la religión en la actual transformación religiosa de la sociedad

Para juzgar esta realidad echamos mano de una herramienta interpretativa, el llamado «paradigma pos-religional» (EATWOT, 2012, p. 275-288), a la luz de las ciencias de la religión. Estando ampliamente documentado en internet, no vamos a desarrollar aquí su descripción; evocaremos esquemáticamente su intuición nuclear, introduciéndola en la argumentación que queremos presentar.

La hipótesis central del paradigma pos-religional se basa en la percepción/interpretación del fin del tiempo llamado «religional», es decir, de la «época agraria o neolítica», que ha sido la que, dentro de la evolución de nuestra especie, ha propiciado la aparición de las «religiones» (no de «la religiosidad», que es coetánea con el *homo sapiens* desde su surgimiento).

El paradigma pos-religional cree que podemos constatar un cambio radical de época en la dimensión religiosa dentro del proceso histórico-evolutivo de la humanidad, cambio que veríamos reflejado en los siguientes rasgos fundamentales:

- Ha llegado **el final de la edad de la sumisión**. Las edades del esclavismo y el feudalismo se acabaron. La revolución moderna nos pasó a la era de la emancipación,

característica –casi sinónima– de la modernidad. El ser humano moderno ha desarrollado una sensibilidad que ya no acepta la sumisión existencial. Le cuesta considerarse destinado a «alabar, servir y reverenciar a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su ánima»[6], como un esclavo ante su Señor: este lenguaje, y la vivencia espiritual que refleja, ya no son modernos[7]. Llevamos ya varios siglos atravesando este proceso de emancipación. El ser humano moderno actual es culturalmente consciente de su valor y dignidad, tiene autoestima, y ya no es capaz de aceptar una religiosidad que siga estando basada en el «desprecio de la criatura» y en el sometimiento total ante una supuesta divinidad todopoderosa[8], en una «ontología del señorío»[9], ni de la sumisión. No acepta una religión que, como han hecho las religiones subsiguientes a la revolución agraria, «le ponga de rodillas»[10], existencialmente hablando.

---

6. El dicho es de Ignacio de Loyola, en su «Principio y Fundamento», pero es, sobre todo, el símbolo de una sensibilidad espiritual premoderna (en este punto, aunque Ignacio tuviera otros rasgos claramente modernos.

7. Ildefonso Navarro se pregunta por la actualidad de la tradición espiritual y educativa de la Compañía de Jesús: "esta tradición tiene raíces marcadas profundamente por un tipo de religiosidad que ya no responde a la situación presente y, al mismo tiempo, tiene una espiritualidad con elementos profundamente actuales". (NAVARRO, 2015)

8. "Señor, soy tu esclavo, e hijo de tu esclava", reza con toda naturalidad el salmo, n. 116,16.

9. La expresión es de Marià Corbí (2007, p. 126). Expresa muy bellamente un rasgo mayor del pensamiento filosófico y religioso de la edad agraria, que ha durado hasta hoy.

10. Esta expresión podría convertirse en otra metáfora de la edad agraria: lo que las religiones agrarias han hecho ha sido poner al ser

La «fe», como *obsequium rationabile*, *sacrificium rationis*, o el *creer lo que no se ve*, es decir, como sumisión radical de la inteligencia y la razón, ya no es viable para este ser humano moderno: siente que incurriría en una actitud indigna de sí mismo si se plegara tales exigencias de sumisión, y que sería indigno de nuestra humanidad un dios que le pidiera un tal sometimiento existencial[11]. Las religiones que sigan manteniendo la sumisión como la actitud central exigida al ser humano, no son ya viables en los sectores socioculturales que han asumido esta transformación fundamental de la Modernidad. La emergencia de la conciencia de ser sujeto, portador de una dignidad y detentador de unos derechos, la emancipación de las subjetividades, la conciencia del derecho a decidir, a decidir sobre lo que le hace bien y cómo relacionarse con lo espiritual, sin sentirse sometido obligatoria y –sobre todo– ciegamente a lo que decidan unas mediaciones institucionales y unos mediadores religiosos. Las personas quieren ser, se sienten sujetos adultos y quieren decidir sobre su vida; no pueden aceptar que han venido para seguir un guión ya trazado, para obedecer a una autoridad humana considerada sagrada, para una "prueba de sumisión" (CÉSPEDES, 2015, p. 253-278).

Las mismas religiosas estadounidenses, agrupadas en la LCWR, mujeres bien preparadas, maduras y muy conscientes de sí, han podido decir: "Ya no somos niñas;

humano «de rodillas», pidiéndole en ante todo la sumisión, la obediencia, la humillación. Es algo que ya no va a ser posible en con el final de la edad agraria, con el advenimiento de la sociedad moderna.

11. Recordemos que la palabra *Islam* significa precisamente *sumisión*... Esta centralidad de la sumisión no es propia sólo del cristianismo, sino de no pocas religiones.

y seguir actuando como si lo fuéramos priva al mundo y a las siguientes generaciones de nuestra aportación". Debemos dar testimonio de lo que sabemos (SCHRECK, 2014).

- El final de la sumisión es también el **final de la sumisión hacia el pasado**. En las religiones agrarias pesa mucho, demasiado, la fuerza de la tradición, la sabiduría heredada del pasado, los sistemas religiosos que elaboraron nuestros ancestros y que han dirigido la vida de generaciones y generaciones, como una norma suprema, sagrada, divina, entronizada, inmutable, inapelable... Hoy el ser humano, con todo el respeto para con su propia historia, no se siente encadenado al pasado. Ha perdido su ingenuidad respecto a ese pasado. Ha descubierto de un modo "científico" el "carácter construido" de las tradiciones, de los mitos religiosos y de los sistemas de creencias y doctrinas de las religiones.

  Tras un primer momento de «decepción» ingenua, se ha producido una revalorización de este patrimonio simbólico que está a la base de las religiones, pero, re-considerado ahora (con una «segunda ingenuidad»), y recibido con una diferente libertad de espíritu: el ser humano moderno actual no se siente ya encadenado al pasado, ni se cree condenado a tener que repetirlo, ni a tener que continuar asumiendo las fórmulas morales y/o «dogmáticas» de que se dotaron nuestros ancestros; nosotros tenemos el derecho y el deber de decidir sobre el sentido que encontramos o damos a nuestra vida, así como sobre nuestra moral y nuestra vía de espiritualidad.[12]

12. "Ha llegado el momento de sobrepasar el exclusivismo religioso y la discriminación. Los ríos deben de fluir y las personas religiosas madurar,

- Estamos también en el **final de la edad de la «heteronomía»**, la edad de la ley venida de fuera, de otro mundo, de arriba, de un «segundo piso» que nos sobrevuela por las alturas, y que de vez en cuando deja caer un conocimiento que los humanos necesitamos para conducir nuestras vidas... Al ser humano moderno actual le resulta totalmente inaceptable, por incomprensible o ininteligible, la «heteronomía»: este mundo, este cosmos, este mismo ser humano, tiene la norma en sí mismo, y no está dependiendo de una norma que venga de fuera, o de un segundo piso[13].

  Las religiones agrarias nacieron, se desarrollaron y se han mantenido milenariamente en este esquema dualista de los dos pisos. Para ellas, el segundo piso, concebido como por encima de éste, viene a ser considerado el mundo verdaderamente real, y eterno (frente a este mundo de abajo, que viene a ser considerado como una ilusión, y pasajero). Dado que ese mundo superior acapara y encierra todos los valores, nuestra espiritualidad no puede ser más que la participación en ese mundo superior divino, con infravaloración o hasta desprecio de este mundo real "inferior".
- Estamos asistiendo al **final de la epistemología mítica**, aquella forma de pensar y de razonar que aceptaba la validez de los mitos como forma de conocimiento, sagrado

de otro modo, se estancan. Tenemos que ser creadores de la historia, no sus víctimas. No nacimos para vivir dentro de límites estrechos. Tenemos que replantear nuestros problemas en este nuevo contexto de mucha gente de otras fes" (SESHAGIRI RAO, 2010, p. 152).

13. Roger Lenaers, en uno de sus libros más emblemáticos, ha hecho de la «heteronomía» la categoría clave para presentar el desafío mayor de la modernidad a la religión. (LENAERS, 2008).

en su naturaleza, venido de los dioses, con un valor «descriptivo» de la realidad que narran o elaboran... El «gran mecanismo epistemológico» que hemos puesto en marcha los humanos para dar validez y carácter absoluto a los mitos y a sus contenidos, ha sido su atribución a Dios: habrían sido por Él revelados, y serían, literalmente, «palabra de Dios», supremo validador del conocimiento humano. Esta atribución a Dios de nuestras elaboraciones míticas y religiosas, de nuestra moral y de nuestras formas de socialización, ha sido la forma de absolutizar y fijar nuestras formas sociales, incluidas las religiosas.

El ser humano moderno actual ha perdido su ingenuidad, sabe que hemos construido nuestros mitos, que los hemos atribuido a Dios, y que, al absolutizarlos de esta forma, nos hemos sometido a nuestras propias creaciones, quedando así rehenes de nosotros mismos. A la vez que valora muy positivamente –de un modo renovado– el papel que los mitos han representado en la composición de su conciencia religiosa, el ser humano moderno no acepta ya dirigir su vida, ni su moral, ni su religiosidad profunda, sobre la base de los principios heredados de su tradición mitológica ancestral. Las religiones que quieran seguir jugando algún papel en la conciencia del ser humano actual, sólo podrán hacerlo después de una re-conversión profunda de sus bases y sus estructuras míticas. Sin esta reconversión serán rechazadas, no serán siquiera escuchadas.

- Estamos asistiendo a **la eclosión de una conciencia científica** de la humanidad, que por primera vez en la historia nos proporciona a todos los pueblos de este planeta un mismo *relato cosmológico* de los orígenes del cosmos y de los orígenes biológicos de nuestra especie. También

por primera vez, responde a la pregunta de *quiénes somos*, con una respuesta científica (no mítica), amplia y en buena parte satisfactoria a la pregunta sobre *de dónde venimos*. Los asuntos del sentido del cosmos y de nuestra vida, ancestralmente controlados en exclusiva por la religión, y más tarde también por la especulación de la filosofía, han cambiado de hogar, y hoy se cocinan en el laboratorio secular de la ciencia. Seguimos agradeciendo la sabiduría y la espiritualidad que transpiran los mitos, creencias y doctrinas de las religiones sobre todos estos temas, pero para el ser humano moderno actual ya no son las palabras más válidas para desvelarnos el sentido de lo que somos. Estamos en una sociedad profundamente marcada por la ciencia. La religión y la filosofía pueden ser y son tenidas en cuenta, pero sólo en un modo complementario y subsidiario. El libro de la Revelación religiosa ha dejado su puesto de primacía al «primer libro», el de «la creación», o, en lenguaje secular, el libro de la realidad, del cosmos, de la vida, libro al que accedemos por la ciencia, a la que se le reconoce hoy un «valor revelatorio» (BERRY; CLARKE, 1997, p. 19ss).

Los creyentes más avanzados están reconociendo el valor al «Primer Libro» y devolviéndole su primacía y prioridad, y, de un modo irreversible, se sienten profundamente comprometidos con esta edad científica, sintiendo a la ciencia como la base de nuestro conocimiento, la principal extensión de nuestros ojos, la fuente más fecunda de admiración y de éxtasis contemplativo...

Una religiosidad basada exclusivamente en el segundo libro (las Sagradas Escrituras), como lo ha sido por ejemplo las religiones del Libro – al que daban no sólo carácter de primacía, sino de exclusiva, a prueba de

contradicción– ya no es viable para los seres humanos modernos actuales. Una religión que todavía crea tener una fuente exclusiva de percepción de verdades propias (eternas, reveladas, o proclamadas como dogmas, o declaradas por ella autoritariamente «irreformables»...), una religión que exija al ser humano creer ante todo «lo que la Santa Madre Iglesia nos propone», o lo que dicte un Magisterio al que considera único intérprete autorizado de la Sagrada Escritura revelada[14], exige al ser humano moderno actual un suicidio intelectual, y un acatamiento que ya no está en capacidad de otorgar.

- Estamos asistiendo a **la metamorfosis de la religiosidad** por antonomasia, la de la percepción de lo sagrado... Rudolf Otto (1996) pudo estar muy acertado en su tiempo, no tan lejano, pero el acelerado proceso de secularización y la consecuente transformación de la religiosidad deja entrever que los seres humanos modernos no sienten ya «lo sagrado» en aquellos términos de *tremens et fascinans* (terrorífico y seductor). El mismo Mircea Elíade intuyó más tarde que las cosas estaban dejando de ser así.

  Y no sólo *lo sagrado*, sino la religiosidad como tal, en todas sus dimensiones, está experimentando una verdadera «metamorfosis» (MARTÍN VELASCO, 1999). Los humanos actuales vamos accediendo a una cartografía espiritual distinta; no sentimos ni percibimos la

14. Pero el encargo de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo. Este Magisterio, evidentemente [...] que por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo [...] la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca lo que propone que se debe creer como divinamente revelado. (IGLESIA CATÓLICA, 1965, DV, n. 10).

ubicación de lo religioso como antaño, ni como hace sólo unas pocas décadas: la vivencia espiritual humana está mutando, y no sabemos hacia qué tipo de transformación estamos derivando. Tal vez ya están presentes las nuevas (futuras) formas religiosas hacia las que vamos, y no sabemos reconocerlas...

A las religiones que tengan la flexibilidad y humildad necesaria, les tocará aceptar re-convertirse radicalmente. Deberán abandonar todo aquel bagaje «agrario y neolítico» que continúan arrastrando, y acompañar la evolución espiritual del ser humano en su actual transformación, dispuestas a dejarse sorprender por este nuevo despertar espiritual, cuyas luces inciertas ya están sin duda entre nosotros.

Muchos otros ítems podrían enriquecer esta descripción de la profundidad del cambio de época que estamos atravesando. No obstante, los aquí referidos pueden ser considerados suficientes como para avalar la hipótesis: las religiones (agrarias o neolíticas), por la estructura propia de la religiosidad que cristalizó en ese momento de la revolución agraria, no van a poder sobrevivir en la nueva sociedad, si no re-convierten la conciencia que tienen de sí mismas, así como los servicios que vienen prestando al ser humano.

Y ante esta descripción de la transformación actual, nos preguntamos: ¿qué va a quedar del mundo tradicional de las religiones? ¿Qué servicios religiosos prestados por las religiones ya no van a continuar siendo viables? ¿Qué va a quedar de sus funciones, de sus *modus operandi*, de su propio patrimonio simbólico, y sobre todo, de sus servicios al ser humano? ¿Van a continuar siquiera siendo viables las religiones *agrarias*, van a ser siquiera plausibles?

¿Qué va a quedar? Es posible que permanezcan muchos valores, es posible también que quede todo lo principal, lo profundo de la religiosidad, el servicio más nuclear y hondo a la profundidad autoconciencial humana. Pero la mayor parte de todos aquellos otros servicios adventicios, sobrevenidos, digamos que «complementarios», que durante milenios prestó (servicios de creencias, de verdades reveladas, servicios de autoridad sagrada, de control moral de la sociedad...), van a quedar obsoletos. Pasó la edad de infancia (agraria) de la sociedad –que también podríamos llamar «edad de hierro planetaria», en palabras de Edgar Morin (*et al.*, 2002), o «estadio evolucionario bio-antrópico» anterior– y ya no van a ser necesarios, ni siquiera aceptables, esos servicios. Deberán las religiones desnudarse de ese gran conjunto de prestaciones que asumieron en aquella coyuntura de la transformación de las sociedades humanas con el surgimiento de la Revolución Agraria. No en vano solemos decir que la crisis de transformación actual de la humanidad es la finalización de la Edad Agraria, o del Neolítico; eso es lo que se está acabando ahora: es lógico que con ello concluya también una de las creaciones más interesantes de aquel momento, que ya no funcionan.

La crisis actual de las religiones está siendo un llamado al despojo de esas tareas añadidas a la tarea esencial. Lo que las religiones habrán de hacer será volver al servicio esencial, abandonar todos aquellos servicios que hoy ya no son necesarios –ni aceptables– por el desarrollo evolutivo actual del ser humano (y de su noosfera), y por el replanteamiento de sus condiciones de base (epistemológicas, por ejemplo).

¿Cuál es, cuál ha sido, cuál podría seguir siendo, ese servicio esencial, nuclear, de las religiones? Obviamente, la

religiosidad misma, la espiritualidad del ser humano. Es por eso que necesitamos chequear ese concepto.

2.2 Necesitamos reconceptualizar la «espiritualidad»

Queremos repensar la espiritualidad: ¿Qué sería hoy para nosotros hoy la espiritualidad? ¿Cómo lo delimitaríamos de un modo crítico, a la altura de nuestra evolución actual?

En primer lugar se impone la necesidad de deconstruir el sentido popularmente obvio del concepto y la palabra *espiritu*-alidad, como una realidad de fuera del mundo no-material (espiritual), como una realidad amundana, incorpórea, extracósmico... algo propio de un segundo piso, paralelo y superior al mundo real, sea en el modo platónico, sea en el aristotélico (metafísico u ontológico), o en el mitológico (la corte celestial de Dios con sus santos y las almas bienaventuradas en el segundo piso del cielo). En la línea de la búsqueda que estamos haciendo, hemos de decir que, en realidad, «la espiritualidad no es espiritual», porque tanto la palabra espiritualidad como su palabra-raíz, «espíritu», tienen un sentido profundamente equívoco, y en esa medida, inaceptable. Mejor que «cambiar el significado» a una palabra con tantos problemas en su sentido original, mejor es «cambiar el significante» mismo: buscar otras palabras; sólo cuando éstas hayan re-delimitado, reconfigurado suficientemente el concepto que buscamos, sólo entonces podremos volver a utilizar las viejas palabras, reconducidas a la referencia segura del nuevo significado.

En segundo lugar, recordemos lo que se suele decir sobre el concepto de *religión*: que no tenemos ninguna definición comúnmente aceptada de la misma. Después de tanta tradición de estudio sobre la religión, ocurre que todavía en

las ciencias de la religión no hay consenso sobre cuál es la esencia de la religión; cada escuela tiene su enfoque, y utiliza el concepto haciendo una acotación de su preferencia dentro de ese campo inmenso que consideramos que es la religión, una vivencia tan inasible, tan profunda e íntima, que no hemos encontrado todavía la forma de reducirla a conceptos «claros y distintos»[15].

Con la tradicionalmente llamada espiritualidad ocurre otro tanto: son infinitas las concepciones diferentes que de ella se tienen; resulta imposible delimitar el concepto de un único modo, convincentemente. Todos los conceptos-delimitaciones que cada escuela quiera establecer vienen a resultar indiscutibles (serán más o menos prácticos, pero no más o menos verdaderos; también aquí, *de nomínibus non est quaestio*, de nombres no hay que discutir).

Nosotros deseamos referirnos a una conceptualización amplia de espiritualidad, lo más amplia posible, que no caiga en una parcialidad de escuela. Para nosotros, espiritualidad es algo de lo más hondo de nosotros mismos, aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que nos hace humanos,

---

15. "*Religion is one thing to the anthropologist, another to the sociologist, another to the Psychologist (and again another to the next Psychologist!), another to the Marxist, another to the mystic, another to the Zen Buddhist, and yet another to the Jew or Christian. As a result there is a great variety of Religions theories of the nature of religion. There is, consequently, no universally definition of Religion, and quite possibly there never will be!* La religión es una cosa para el antropólogo, otra para el sociólogo, otra para el psicólogo (y también otra para el psicólogo que está a su lado), otra para el marxista, otra para el místico, otra para el budista zen, y todavía otra para el judío y para el cristiano. Como consecuencia, hay una gran variedad de teorías sobre la religión. No hay una definición universal de la religión, y es muy posible que nunca la habrá." (CRAWFORD, 2002, p. 3).

la misma especificidad humana... Nos hacen humanos todos, todos los «niveles» de nuestro ser complejo, por supuesto; pero hay unas dimensiones, las más profundas, que nos son características como humanos, nos son propias, y que se ubican en el nivel más profundo de nuestra humanidad y de sus necesidades profundas.[16]

- Karen Armstrong habla de que ya desde nuestro origen como especie nos hemos caracterizado por una «necesidad de poner nuestra vida en contextos más amplios» (ARMSTRONG, 2005, p. 12). No nos bastaba la vida diaria, la rutina del día a día, las necesidades básicas y no tan básicas...; somos unos sujetos que necesitamos sabernos con sentido, enmarcados por un contexto más amplio de sentido, de amor y de fruición, y para encontrar ese sentido es para lo que muchas veces sentimos urgencia de acudir a nuestra soledad, crear un ambiente de silencio exterior (y mental) y escuchar esa palabra y ese sentimiento de sentido en lo más profundo de nosotros mismos.
- Los sabios aztecas respondieron a las preguntas que les hicieron los Doce Apóstoles de México: «Es por los dioses por lo que se vive»[17]... Los dioses, los mitos religio-

16. En nuestro libro de *Espiritualidad de la liberación* (19 ediciones diferentes, disponible en la red en *servicioskoinonia.org*), dedicamos toda una primera parte del libro (un tercio de su extensión total) a establecer el concepto amplio de espiritualidad; sólo después, y dentro de ese amplio concepto, concretábamos los rasgos de la espiritualidad concreta a la que queríamos referirnos, la de la liberación. La edición *princeps* fue la de Managua. (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992). Para esa primera parte del libro, p 21-44.

17. "Vosotros decís que nosotros no conocemos al Señor que está cerca y con nosotros, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Decís que no

sos... son corporificaciones y expresiones de esas fuerzas generadoras de sentido, de espíritu, de vida... que hacen vivir al ser humano; no son algo que está fuera, ni siquiera en un segundo piso, sino algo que le hace vivir desde dentro, desde lo más profundo. Dioses para vivir, mitos para sentir plásticamente el sentido de nuestro ser, creencias para fungir como mojones y coordenadas profundas para nuestra vida[18].

- Víctor Frankl (2000; 1979) habla de que tener/sentir un sentido es la necesidad más fundamental y más profunda del ser humano. Hasta el punto de que, si no es satisfecha esa necesidad, la vida se hace intolerable: una vida sin sentido es una vida sin esperanza, desesperada. Por eso es por lo que, si el ser humano no descubre un sentido para su vida, lo genera, se lo inventa si hace falta, aunque sea

eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida. Honraban a los dioses. Nos enseñaron todos los modos de honrar a los dioses. Era doctrina de nuestros mayores que es por los dioses por quienes se vive. Y ahora, ¿destruiremos nuestra antigua regla de vida? Es ya bastante que hayamos sido derrotados, que se nos haya impedido nuestro gobierno. ¡Déjennos pues ya morir, porque ya nuestros dioses han muerto!" (LEÓN PORTILLA, 1994, p. 21ss).

18. "Al igual que la ciencia y la tecnología, la mitología no consiste en desentenderse de este mundo, sino en capacitarnos para vivir de forma más plena en él". (ARMSTRONG, 2005, p. 13). Lo mismo podríamos decir de la religión en general: no sería un «instrumento» creado sin referencia al mundo, sino para vivir en él, sólo que la forma finalmente elaborada para vivir en él puede haberse encontrado en una filosofía o sabiduría que evada al ser humano de este mundo, o le haga negarlo, o despreciarlo. La intención primera radicaría en la Vida misma, que procura su sobrevivencia.

por la vía imaginativa y mítica. Sin ese sentido profundo, sin esa profundidad, ese ser humano no sería viable. El «sentido» de la propia vida fungiría como el *espíritu*, el *aliento*, el ánimus, el alma, la *ruah* que anima, habita e infunde vida y re-crea continuamente esa vida humana. Esa sería su espiritualidad, su mismo sentido profundo, su profundidad.

- Paul Tillich (1968), para referirse a la religión como la «dimensión de profundidad», distinguía entre lo superficial y lo profundo, los niveles de la superficie –niveles superficiales de distintos ámbitos de nuestra vida, en los que «siempre tenemos algo que decir o algo que hacer», según unos baremos ya establecidos por la familia, la sociedad, las costumbres, la cultura–, y los niveles de la profundidad personal, aquella zona en donde nadie, ninguna norma o costumbre nos cohíbe, allí donde estamos nosotros solos ante el silencio y la verdad, donde no caben máscaras ni fórmulas hechas, o respuestas de cortesía ya elaboradas y establecidas socialmente, porque nuestro corazón profundo se siente «absolutamente concernido» y nos exige ver, aceptar, contemplar el Misterio y entregarnos a él. Ahí, en ese silencio interior e íntimo es donde se ubican las grandes cavernas del corazón, nuestras profundas querencias y carencias, lo que nos mueve, lo que nos apasiona, lo que nos hace sentirnos ligados a la vida, a la esperanza, a la utopía... Ésa es nuestra «profundidad, lo más profundo del ser humano. Y eso es lo que, antiguamente, con una visión dualista, metafísica y menos antropológica, estuvimos expresando con la palabra: espiritualidad, nuestro propio espíritu, una fuerza interior inasible que se apodera de nosotros, nos arrolla, nos transforma y nos hace realizar maravillas

de las que nunca habríamos podido pensar que fuésemos capaces. Al recordar y re-utilizar ahora esta vieja palabra, espiritualidad, sólo queremos reconducir y vincular todas aquellas vivencias que evocaba, hacia este nuevo significado, más propio y más adecuado, libre de todos los dualismos y otras connotaciones a que se ha visto asociada tradicionalmente.

La espiritualidad sería nuestra misma humanidad, su funcionamiento más íntimo y característico como seres humanos, su dimensión profunda, ese nuestro característico y caracterizante ser humanos. Espiritualidad no significa otra cosa que humanidad, la profundidad de nuestra humanidad personal, el conjunto de nuestras vivencias humanas más profundas y vivificantes.

Como ya hemos recordado, «profundidad» llamaba Tillich (1952, p. 56ss) a la religión, «aquello que me concierne absolutamente» (*ultimate concern*), la lucha y la pasión con que me debato[19] en mi profundidad personal, en un sentido semejante al de la espiritualidad. Marià Corbí da a la espiritualidad una nueva denominación: la «cualidad humana profunda»; y en un sentido más práctico, habla también del «cultivo de la calidad humana» como el ejercicio o cultivo

19. Para Tillich el ser de la persona se siente espiritualmente acosado por la nada, por el no ser, en un frente triple: la angustia del sino, que en términos absolutos es la muerte; la angustia de la vaciedad, que en términos absolutos es el absurdo; y la angustia de la culpa, que en términos absolutos es la condenación. En este contexto, espiritualidad es aquello que nos hace ser, que da profundidad a nuestro ser humanos, que nos hace vivir con ternura y con pasión, nos da coraje para vivir a pesar de todas las amenazas, y nos hace ser capaces de vivir-crear sentido.

de (las capacidades implicadas en) la cualidad humana profunda (CORBÍ, 2007).[20]

No estamos pues por las definiciones o conceptuaciones restringidas de la espiritualidad, propias de las diferentes escuelas, cada una de las cuales tiene una forma o expresión concreta de esta profundidad, a la que identifica, por antonomasia, con la espiritualidad misma: en la tradición cristiana mayoritaria han sido por ejemplo la gracia santificante, el culto, los sacramentos, la vida de oración, la vida interior... o –en un plano ético– el amor, la moral, o la lucha por la justicia; la oración-meditación en las tradiciones orientales, con sus técnicas propias, la meditación no dual...; o, entre los cultivadores de la mística, el éxtasis, los «estados modificados de conciencia» en las corrientes espirituales más interioristas, o el «conocimiento silencioso» en determinadas corrientes orientales... y así en cada escuela o corriente espiritual.

Ciertamente, todas éstas que acabamos de enumerar, son realidades concretas o fenómenos «espirituales»... que expresan profundidad humana, pero no dan cuenta de la profundidad sin nombre de la persona, la más honda. Son expresiones, formas de expresar la espiritualidad, pero no son «la» espiritualidad de la persona, sin más, que siempre es mucho más amplia, genérica, fundamental, sin escuela, simplemente humana, radicalmente amtropológica. Hablando con un distanciamiento crítico y universalista, la espiritualidad debemos ubicarla en un plano antropológicamente

20. Y de un modo más elaborado, en *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2* (CORBÍ, 2013).

profundo[21] y nada particular; en un campo que podríamos llamar simplemente humana, natural[22], incluso civil[23]...

2.3 Qué elementos integran este nuevo concepto de espiritualidad–profundidad humana

Llegados a este punto, para ser muy concretos, hagamos un elenco de los principales elementos y vivencias cuyo conjunto podemos decir que constituye esa realidad de la

---

21. Jon Sobrino se refiere también a la que llama «espiritualidad fundamental», anterior a la espiritualidad cristiana: "la llamamos, en su conjunto, la *espiritualidad fundamental*, porque atañe a todo ser humano, y a todo cristiano por ser humano». Está constituida por «actos de espíritu que de una u otra forma, por acción u omisión, realiza todo ser humano" (SOBRINO, 1990, p. 458). Nuestro libro de espiritualidad de la liberación (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992) dedica toda una parte a la E1, la «espiritualidad simplemente humana», propia de todo ser humano; la espiritualidad cristiana no tendrá otra esencia; será exactamente lo mismo, simplemente revestido de y expresado en categorías cristianas.

22. Se habla de la «naturalización de la espiritualidad». Camino Cañón Loyes habla de «la emergencia de expresiones de la espiritualidad no vinculadas a la experiencia religiosa y, en particular, aquella manifestación que pretende situar esta dimensión humana como un fenómeno natural, reconocible y, por ello, transformable desde el método de las ciencias de la Naturaleza. Se presenta un amplio marco que sitúa este fenómeno en el desarrollo de las teorías que establecen un continuo entre biología y cultura...» (https://philpapers.org/rec/LOYNDL).

23. «Espiritualidad civil» la ha llamado Carlos CABARRÚS en su Lección inaugural del curso 2014 en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala, el 12 de febrero de 2014.

espiritualidad re-conceptuada como «profundidad» humana[24]. Digamos pues que, para nosotros, la «profundidad» humana (la espiritualidad) es:

- la necesidad ya citada que experimentamos de «ponernos en contextos más amplios»: el sentido-explicación de la realidad y de la vida, la necesidad de saber (o de imaginar que sabemos) qué somos, de dónde venimos... La necesidad de preguntarnos, de admirar, de ser curiosos... es una necesidad de conexión, de no vivir aislados, de incorporar nuestro ser a un *relato* [*story*] o cosmovisión mayor...
- la necesidad que experimentamos también de un sentido interior «cordial» (las «grandes cavernas del corazón»: saber que nuestra vida tiene sentido, que no es absurda, y que la realidad es acogedora, no inhóspita, y que mi vida cumple un destino, es objeto de una vocación, tiene una misión, y se sabe a sí misma dotada de sentido...
- una necesidad, en definitiva, de amar y ser amado [como seres simbióticos que somos], una necesidad de amor, y muchas veces «un amor a lo divino»: introducir nuestra vida en un circuito dinámico de relaciones amorosas a vueltas con Dios, un «amor a lo divino» (*que mi amado es para mí y yo soy para mi amado*, santa Teresa). O sea, necesidad de amor, pero no sólo de amor humano, sino de amor en su más alta amplitud y su más honda profundidad...
- la necesidad que experimentamos de saciar nuestro sentido de placer espiritual (principalmente en el campo religioso): la estética, el ritual, el canto, la poesía, el sentir los afectos, el amar y el ser amados... Los actos de culto,

24. He incursionado en un tema conexo con éste (VIGIL, 2005, p. 107-210).

por ejemplo, ponen en juego principalmente dimensiones estéticas y fruitivas: poéticas, de belleza, a través de la música, el canto, los rituales, los iconos, las pinturas, las estatuas, la arquitectura religiosa, la decoración... elementos mediante los que también nos experimentamos en ligación identitaria con nuestros ancestros sagrados o simplemente la tradición a la que sentimos que pertenecemos... Sumergirnos en una experiencia-vivencia religiosa de estas características tiene mucho de sentido, sentido gozoso y gratificante en este caso, y de sentido identitario.

- la llamada tradicionalmente «experiencia de Dios» ordinaria, la experiencia de lo sagrado, la presencia del Misterio, la vida interior, el «tratar de amistad con Dios»...
- la experiencia mística (experiencia extra-ordinaria): estados especiales o modificados de conciencia, contemplación, arrobamiento, trances, éxtasis... sean por la vía del conocimiento silencioso... o por la vida de la aplicación positiva de metodologías propias para propiciar o provocar tales estados modificados de conciencia: técnicas de sabiduría espiritual, control de la respiración, los métodos de oración, la técnica de la meditación... o mediante bebidas espiritosas o sicotrópicas, drogas que ya tomaban en los cultos de nuestros ancestros, o en los templos de los cultos de los Misterios del helenismo, o que se siguen tomando, en religiones afroamericanas o en Sudamérica (ayahuasca, por ejemplo), para provocar experiencias de trance religioso...
- la superación de la angustia que experimentamos ante la muerte[25]. Más: el miedo a la condenación, a la con-

25. Siguiendo principalmente a Freud, John Shelby Spong ve en el esfuerzo humano de superación de esta angustia el origen de la religión

denación eterna, que configuraron profundamente el ambiente cultural espiritual de toda una época (DELUMEUAU, 1989), felizmente ya superada.

Todas estas dimensiones forman parte del «pozo espiritual» (GUTIÉRREZ, 1984) del ser humano (del «gran hondón del alma»), de su humanidad profunda. Y es a esta humanidad profunda, a este conjunto de dimensiones y de necesidades profundas del ser humano a lo que estuvimos llamando tradicionalmente «espiritualidad». Se llamó entonces así porque, en una mentalidad dualista, se creyó que lo que «in-*spir*-aba» al ser humano, lo que lo «*anim*-aba», dándole energía y solidez, no podía ser sino algo distinto y superior, algo «no material ni carnal» (dimensiones a las que se opone el espíritu), algo «espiritual», que ya no sería material ni de este mundo cósmico, sino algo espiritual, un espíritu, perteneciente al mundo divino...

Hoy sabemos que lo que hemos llamado en el pasado espiritualidad no es sino la dimensión profunda del ser humano, la zona profunda de su ser, la «dimensión profunda» (Tillich), el nivel profundo de la cualidad humana, la cualidad humana profunda... Creemos que todos éstos podrían ser otros tantos nuevos nombres equivalentes de lo que estuvimos llamando espiritualidad, pero con una definición menos mítica, menos accidental y más esencial, una denominación que superaría las huellas dualistas y míticas que la palabra espiritualidad conlleva en sus propios genes etimológicos. Se puede seguir utilizando la palabra, porque aún está consagrada, pero no debería hacerse sin la compañía

(SPONG, 2001, p. 57-44), cap. III: «Autoconciencia y teísmo: hermanos siameses del teísmo».

correctora de una nueva denominación, actualizada, más «científica» (desde las ciencias sociales y de la religión), más laica y nada «religional», por ejemplo: profundidad, profundidad humana, calidad humana profunda.

En el fondo, alimentar la «profundidad humana» es lo que hicieron siempre las religiones. Y asumieron de hecho otras muchas funciones para la supervivencia de la especie. Y, mal o bien, lo consiguieron, cumplieron su papel, nos hicieron viables, y salvaron la supervivencia de muchos pueblos y de muchas culturas. Lo hicieron con los medios de que disponían –hoy inviables–, y lo hicieron en un marco de condiciones epistemológicas que hoy está desapareciendo, y ha sido sustituido por otro, muy diferente, y en muchos aspectos contrario. Por nuestra parte se tratará pues de ayudar a las religiones a asumir una transformación obligada si quieren seguir siendo funcionales a la humanidad en este nuevo estadio de su evolución bio-antrópica; se tratará de ayudarles a abandonar muchas tareas que asumieron, a asumir otras nuevas, y a re-centrarse con creatividad en cometidos esenciales que tal vez siempre ejercieron, pero de una manera diferente.

Entonces, a esta altura, saquemos una conclusión:

- Ante la transformación evolucionaria bio-antrópica que está atravesando la realidad de la vida en este planeta (primera parte de nuestra exposición),
- y asumiendo un nuevo concepto de la profundidad humana como campo fundamental de las religiones, (segunda parte),
- ¿cuál será la misión pos-religional de las religiones? (tercera parte).

Lo visualizaremos en dos partes: a) qué es lo que no puede seguir (y conviene que nos dispongamos a acompañar en su gradual abandono), y b) qué es lo que puede y debe continuar y desarrollarse (y debemos acompañar una etapa de tránsito, ayudando a las religiones a recentrarse en ello, a reconvertirse a sí mismas a su nuevo papel).

En la última parte de nuestro estudio, veamos qué tareas, funciones, servicios... hicieron las religiones en el tiempo agrario –que ya no tendrán cabida en esta nueva etapa evolucionaria–, y qué tareas, funciones, servicios –tradicionales o por crear– van a ser los principales, los que deben recentrar el servicio humanizador de las «religiones».

3. Función de la religiosidad en el futuro inmediato

3.1 Negativamente: deconstruir la religión agraria neolítica

¿Cuáles son concretamente esas tareas que ya no van a continuar siendo posibles a las religiones agrarias en un tiempo post-agrario? Vamos a enumerarlas muy concreta y concisamente, casi sólo enunciándolas, agrupadas por campos de referencia. Veamos. Las religiones ya no van a poder...:

a) *en el campo de la metafísica/ontología*

- seguir fundamentándose en la metafísica, estando ya en el mundo y la cultura pos-metafísicos en los que estamos entrando; (CUPITT, 1997)[26]

26. Véase su capítulo 8: *The End of Dogmatic Metaphysics*. También, en «Horizonte» 37(2015), insiste: "*I am a secular Christian, a person*

- continuar siendo las encargadas del «segundo piso», del mundo celeste o divino, paralelo al terrestre y humano, considerando a este último como supervisado por fuerzas divinas que intervienen milagrosamente en el curso de las realidades terrestres o incluso en la psique o en el espíritu del ser humano[27].
- continuar considerando a Dios y el teísmo como la como la clave de la bóveda del firmamento religioso, como el alfa y la omega de toda la realidad[28].
- continuar exhibiendo un ardiente deseo por lo sobrenatural, lo espiritual, lo a-mundano (*fuga mundi*, huida del mundo), a la vez que un desprecio por lo natural, lo terrestre, la carne, la materia (*contemptus mundi*, desprecio del mundo)...

committed to the critical way of thinking and a person therefore for whom there is only one world, and it is this world; only one life, and it is this life. Soy un Cristiano secular, una persona comprometida con un forma crítica de pensar, y una persona por tanto para la que hay sólo un mundo, que es este mundo; una sola vida, que es esta vida." (CUPITT, 2015). La religión debe afrontar el carácter pos-metafísico de la cultura actual.

27. Es conocido el grito de Nietzsche acusando al cristianismo de ser «platonismo para las masas», en el prólogo de *Más allá del bien y del mal* (1951). Nietzsche consideraba a Platón como un cristiano antes de Cristo. Cf. SOUZA, 2009, p. 7).

28. Aunque el tema tiene raíces muy antiguo en la historia de la religión, se observa en los últimos tiempos un clamor muy claro por su superación. John Shelby Spong se ha convertido en un abanderado actual del posteísmo con la proclamación de sus 12 tesis como el llamado a una Nueva Reforma. Véase también SPONG, 2011. También en «Horizonte» 37(2015), acoge una nueva presentación que el obispo hace expresamente para esta revista sobre el paradigma pos-religional (SPONG, 2015, p. 112-162).

- predicar la maldad de «el mundo» (considerado por el catecismo romano clásico como uno de los tres «enemigos del alma»), el «pecado original» omni-contaminante, vehiculado por la sexualidad humana según san Agustín...
- controlar la conducta del ser humano prometiéndole un cielo pos-mortal en premio a sus buenas acciones, y amenazándole con «un infierno eterno para los pecadores»[29], utilizando la prioridad suprema del otro mundo para inculcar una vida moral que mire siempre para el cielo y menosprecie «los bienes perecederos de este mundo»[30].
- continuar insistiendo en la transcendencia absoluta de lo divino, una «trans-cendencia» extra-cósmica, una «transcendencia hacia afuera», que haría de Dios un extraterrestre, un ente extra-mundano, habitante de otro piso de la realidad[31].

---

29. A nivel de propuestas teológicas prácticas, no en el nivel académico o del laboratorio teológico sino de la pastoral y de la lectura accesible al pueblo de Dios, llama la atención la propuesta pionera de John Shelby SPONG, *Vida Eterna. Más allá de premios y castigos, más allá de cielo e infierno, más allá de las religiones*, 2014.

30. Un lugar muy apropiado para verificar este desprecio de este mundo en razón del mundo superior es la Liturgia de las Horas (ESGLÉSIA CATÓLICA, 1996). Citemos solamente el himno de vísperas del común de mártir: «Porque reputando llenos de hiel los goces de este mundo, y los dulces atractivos de los placeres, alcanzó los gozos celestiales». O el himno de laudes del común de confesor pontífice: «Por haber despreciado en su corazón los bienes los bienes perecederos de este mundo, goza ahora, entre los ángeles, del premio de la eternidad».

31. En sus ensayos, el ya citado Thomas Berry habla de «reconocer la legitimidad de la noción de trascendencia, pero menciona el daño concreto que ha producido. Esta noción filosófica o teológica de trascendencia divina ha hecho daño, particularmente al desligarnos de la

b) *antropología de la sumisión*

- someter al ser humano y ponerlo de rodillas, apelando a la supuesta voluntad de un Dios celeste que lo pide ante todo es la «fe», el «sacrificio de la razón», el *obsequium rationabile*, el «creer» en él ciegamente, sin pruebas ni razones (*fe es creer lo que no se ve*), y el ser alabado, reverenciado, glorificado por los siglos de los siglos;
- continuar siendo educadoras de la sumisión, predicadoras de todas las virtudes negativas (fe, obediencia, resignación, mortificación, sacrificios, ascética...)
- permitirse continuar fundamentándose sobre «creencias», heredadas de un brumoso pasado perdido en el origen de los tiempos, creencias de aceptación obligatoria, sin demostración, de obediencia debida, por «fe»...
- seguir vehiculando su mensaje sobre la base de relatos míticos ancestrales, reclamando para ellos el carácter absoluto por haber sido «revelados por Dios» («palabra de Dios, textos sagrados», declaraciones magisteriales...);

c) *en el campo de la epistemología*

- considerarse las «depositarias de la verdad», casi siempre «depositarias únicas» de la misma, de una verdad exclusiva, absoluta e indubitable, por «revelada»...
- considerarse las intérpretes únicas autorizadas de la revelación, de un modo por tanto absoluto, ciego, inapelable, que exige sumisión en conciencia;

comunión con la tierra». «Nuestro excesivo énfasis en la trascendencia nos está llevando a destruir el planeta» (BERRY; CLARKE, 1997, p. 46 y 34).

- creer en la existencia de una verdad única absoluta, respaldada por una objetividad real ubicada en un mundo transcendente, un respaldo real objetivo que nos permite sabernos en la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, adecuación entre la realidad y el intelecto... Pensar que se está en la verdad porque lo que pensamos está respaldado por una realidad objetiva de la que nuestro pensamiento es copia fiel...
- concepción mágica o premoderna de la revelación (TORRES QUEIRUGA, 1987), como una condescendencia o un don que el mundo divino superior del segundo piso hace sobre nuestro mundo humano terrestre, compartiéndonos un poco del conocimiento superior de que allí se goza, que nosotros necesitaremos para la consecución de nuestra «salvación»...
- ponerse por encima de la ciencia, creyendo saber o tener la verdad, perpetuando los viejos conflictos con la ciencia... (geocentrismo, evolucionismo, poligenismo, vacunas, bioética...)
- querer seguir siendo controladoras del pensamiento de la sociedad, imponiendo o simplemente añorando una sociedad confesional, totalizante, de cristiandad o de la *sharia*, por ejemplo, donde la ley religiosa sea ley social y obligue a toda la sociedad, sin dejar margen para el pluralismo ni la laicidad...
- seguir funcionando como una Inquisición y continuar queriendo controlar el pensamiento de sus adherentes religiosos, amenazando e imponiendo penas disciplinares y prohibición de libertad (de pensamiento, de expresión, de enseñanza, de publicación...).

- continuar siendo «religiones de verdades»[32], con un conjunto de verdades tenido por oficial y por exigible, de obligado acatamiento, a todos los creyentes, con su doctrina, sus dogmas... en una amalgama de posiciones filosóficas sobre diferentes temas: mundo, creación, divinidad, ser humano, futuro...
- continuar con dogmas, doctrina, teología o filosofía «perennes», consideradas «universalmente válidas para todas las culturas»... practicando y justificando la imposición cultural, el avasallamiento de los pueblos y las culturas.
- continuar pensando que se dispone de un poder lugarteniente de la «verdad revelada», como la única entidad que puede interpretarla autorizadamente, y habilitada además para encontrar nuevas verdades, declararlas dogmas[33], irreformables[34]... y hacerlo con fórmulas que han de mantenerse en el tiempo porque su inspiración divina

32. Gandhi declaraba: «Por suerte o por desgracia, el hinduismo no tiene ningún credo oficial. Si se me pidiera definir el credo hindú, diría simplemente: buscar la verdad por medios no violentos. Un hombre puede incluso no creer en Dios y considerarse hindú. El hinduismo es, en consecuencia, la más tolerante de las religiones. Su credo lo abarca todo». *Young India,* 24 de abril de 1924. (GANDHI et al, 2006, p. 15).

33. Los dogmas son verdades reveladas propuestas por la Iglesia, «veritas revelata ab Ecclesia proposita»: BECKER, 1973, p. 31.

34. «Las fórmulas dogmáticas están tan íntimamente unidas a su contenido, que cualquier cambio esconde o provoca una alteración en el contenido mismo» (PABLO VI, 1967, 5 de julio). Más aún: «Las fórmulas mismas, en las que la doctrina ha sido ponderada y autorizadamente definida, no se pueden abandonar. En este punto, el Magisterio de la Iglesia no transige» (PABLO VI, 1968, 4 de diciembre). Véase también Pío XII, *Humani Géneris*, AAS vol. 42, p. 565-567, 1950.

las colocaría por encima de los cambios culturales o los debates humanos, y las haría definitivas, eternas[35].

- continuar con la inveterada de nunca retractarse; nunca reconocer los errores graves; nunca revisar los dogmas claramente obsoletos, prescritos, que hoy causan vergüenza; nunca revisar canonizaciones que avergüenzan la historia o que se hicieron con excepciones al protocolo establecido por los cánones y por el sentido común jurídico; nunca pedir perdón, sino callar, o descargando la culpabilidad en «algunos hijos de la Iglesia», de lo que fueron prácticas institucionales oficiales, plenamente conocidas y consentidas y usufructuadas.

d) *respecto al nuevo paradigma pluralista*

- Las religiones han vivido toda su historia en el llamado «exclusivismo»: el paradigma según el cual cada una se

35. Algunos textos pueden parecernos sencillamente increíbles: «Porque por esas fórmulas de que se sirve la Iglesia para proponer los dogmas de fe, se expresan en conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura humana, ni a una determinada fase de progreso científico, ni a una u otra escuela teológica; sino que manifiestan... la experiencia universal y necesaria. Por eso resultan acomodadas a todos los hombres de todos los tiempos» (PABLO VI, *Mysterium Fidei*, 1965; PABLO VI, AAS vol. 57, p. 758, 1965). Más concretamente: «lo que durante siglos ha constituido el consentimiento común de los doctores católicos para obtener alguna inteligencia del dogma... se apoya en principios y nociones deducidos del conocimiento verdadero de los seres creados; y al deducirlo le ha iluminado a la mente, como una estrella, por medio de la Iglesia, la verdad divinamente revelada» (PÍO XII, *Humani Generis*, AAS vol. 42, p. 566, 1950). En resumen: «El mensaje y la doctrina se deben mantener... en su mismo género, dentro del mismo dogma, en el mismo sentido, e incluso en sus mismas palabras»… (DE ALDAMA, 1973, p. 189).

piensa como «la única religión verdadera». Afortunadamente, el cristianismo, en la segunda mitad del pasado siglo abandonó el exclusivismo oficialmente, y también en la mayor parte de su comunidad. Pero todavía en nuestro siglo XXI hay religiones –y sectores amplios de otras– instaladas en una actitud exclusivista, que infravalora a las demás religiones (las puede considerar enemigas, incluso diabólicas), persiguen violentamente a los disidentes internos y a los «infieles» externos, viven en sociedades confesionales (sin libertad religiosa, y imponiendo su propia ley religiosa sobre la sociedad civil...), tal como ha sido característico en la historia, incluso de Occidente, durante los últimos milenios. No han entrado todavía en la Modernidad. Nada de esto va a pervivir en el futuro, a no ser de una manera histórica «residual». Condicionadas por ese paradigma exclusivista, esas religiones no ayudan a la humanidad, no la humanizan, sino que la atrasan, bloquean su crecimiento espiritual; sólo podrán mantenerse en comunidades retenidas autoritariamente en su influjo cultural.

- Tampoco va a ser posible a las religiones continuar con la posición del «inclusivismo»[36], por cuanto no deja de ser un exclusivismo disimulado o atemperado; no será posible continuar predicando que la única religión que tiene la plenitud de la salvación es la nuestra, o que las demás

36. Paradigma de la teología del pluralismo religioso que reivindica la principalidad para la propia religión, sin negar la presencia de valores en otras religiones, aunque reconociendo a éstos como participación de esas religiones en la riqueza religiosa única de la propia religión principal. Es la posición oficial católica en este momento, y la mayoritaria en el cristianismo como conjunto.

están en «situación salvífica gravemente deficitaria»[37]. Mientras nos mantengamos en el inclusivismo, no nos será posible un verdadero diálogo religioso, sino sólo un diálogo cultural[38], con lo cual no estaremos ayudando a la humanidad a crecer ni a convivir en respeto total a la alteridad también religiosa.

- No podrán mantener inmutada, por mucho tiempo, su concepción de la misión, construida sobre la visión exclusivista ya periclitada; la misión «proselitista» no tiene ya futuro, y no rehabilitará su rostro mientras no se auto-evalúe críticamente respecto a sus prácticas para-imperialistas y sus connivencias colonialistas. Las religiones van a despatrimonializarse, y serán consideradas patrimonio común de toda la humanidad, quedando todos sus recursos de sabiduría, y métodos espirituales a disposición pública universal. La pertenencia cerrada y exclusivista va a ser minoritaria.
- No serán aceptables por la sociedad futura, adulta y sanamente laica, aquellas religiones sin visión macroecuménica[39].

37. CONGREGACION para la Doctrina de la Fe: Declaración *Dóminus Iesus*, del cardenal Josef RATZINGER, 2000, nº 22.

38. «En el sentido estricto de la palabra, un diálogo inter-religioso no es posible, sí es urgente un diálogo intercultural que profundice las consecuencias culturales de esa decisión religiosa de fondo. Sobre esta decisión religiosa de fondo un verdadero diálogo no es posible sin poner entre paréntesis la propia fe, pero por otra parte urge abordar en el debate público las consecuencias culturales de esas decisiones religiosas de fondo. Cfr BENEDICTO XVI, 2008.

39. Sobre el macroecumenismo, el texto de referencia continúa siendo CASALDÁLIGA; VIGIL, 1992, p. 218-226.

e) *en referencia a la sociedad y al poder político*

- no podrán volver a tiempos pasados queriendo justificando el poder, el poder estatal propio, los Estados Pontificios, los Estados Islámicos, los Sacros Imperios, el reparto de tierras y sus riquezas a los príncipes cristianos, las guerras cruzadas para arrebatar a los musulmanes su posesión de Palestina, considerada ofensiva del honor de Dios, la conquista y la sumisión de pueblos enteros y sus territorios con la sola justificación de la extensión de la *Sancta Fé Catholica*, el rechazo del *Risorgimento* italiano y de la negación del derecho de Italia a ser un país laico independiente… son cosas definitivamente del pasado, que no volverán. Pero tampoco podrán volver en forma sutil o subrepticia mediante Concordatos o Acuerdos que privilegien a las religiones en las modernas sociedades laicas y democráticas. Mientras persistan residualmente las formas religionales (no la religiosidad), la falta de democracia y de humildad social siempre será un obstáculo para que la sociedad acoja el servicio que las religiones pueden hacerle; suscitará más bien rechazo.

f) *en un cosmos sin otro centro que él mismo: oikocentrismo*

- Las religiones no podrán continuar manteniendo la desacralización creacional del mundo al declararlo «no divino» por medio del mito-principio de la creación…
- continuar inculcando al ser humano su carácter principal de ser «sobre-natural», no surgido de abajo sino venido de arriba, no descendiente de esta tierra y de la evolución biológica, sino venido directamente de Dios

(venido de afuera, por la creación exclusiva de Dios en el día 6° de la creación);

- continuar manteniendo sin reformulación radical un patrimonio simbólico de espaldas a la naturaleza: en la biblia, en el credo, en los mandamientos, los sacramentos, la liturgia, la eucaristía...
- continuar siendo «la religión más antropocéntrica del mundo» (WHITE, 1967, p. 1203-1207), y lavarse las manos frente a las consecuencias que el antropocentrismo de la tradición judeocristiana ha producido a través de los medios modernos tecnológicos de la expansión territorial del capitalismo occidental;
- ser tolerantes respecto al «especismo»[40] al que ha dado lugar el patrimonio simbólico judeocristiano, que sólo recientemente estamos siendo capaces de percibir;
- continuar sin releer todo su capital simbólico desde la perspectiva de la ecología profunda[41]...

g) *ante el fin del teísmo*

- continuar manteniendo su espiritualidad «encerrada en la caja», en el modelo *theos* griego (que no cristiano), incapaces de superar una forma de hablar del misterio que la humanidad elaboró hace tal vez más de 7.000 años,

---

40. Denominación moderna de la ideología que pone a la especie humana como valor supremo, y supedita los derechos de las demás especies y de la Tierra misma a los intereses de la humanidad.

41. Cfr VIGIL, JM., *Laudati Si' : punto también de partida*, https://www.academia.edu/43281761/VIGIL_JM._Laudato_Si_punto_también_de_partida_._Apuntes_de_meta-pastoral_para_ir_más_allá_de_la_Laudato_Si_Paradigma_oikocéntrico_

sin ser capaces de crear un nuevo lenguaje a la altura de la Modernidad y de la Ciencia actuales.

- continuar siendo las reproductoras y propagadoras por excelencia del teísmo, considerándolo como primera mediación de la religiosidad («ante todo, creer en Dios»), cuando simplemente es «un» modelo de «imaginar» a Dios, ya sobrepasado para una parte creciente de la humanidad... que impide liberar la mente y abrir la religiosidad hacia formas mucho más creativas, fecundas y hodiernas.
- no esforzarse por dar a los no creyentes con dificultades para aceptar la religiosidad, la buena noticia del carácter de «modelo» (construido, no absoluto por tanto, prescindible, sustituible, mejorable...) que el teísmo tiene. Apelar a la protección de las ovejas, cuando es en realidad el pastor el que no tiene flexibilidad para acoger distintos lenguajes espirituales.

De todos estos temas, no se trataría sólo de ir olvidándonos de ellos púdicamente, abandonándolos calladamente por desuso, mirando hacia otro lado... sino de coger el toro por los cuernos, afrontar su memoria vergonzante, denunciarlos y combatirlos, pedir perdón y rehabilitar las víctimas... no sólo por su carácter obsoleto, sino sobre todo por su carácter dañino...

3.2 Positivamente: Humanizar la Humanidad

Si hablamos de «profundidad humana» o cualidad humana como la nueva denominación de lo que habíamos venido llamando espiritualidad, es claro que estamos hablando entonces de una espiritualidad no religiosa, simplemente

humana, propia del ser humano en cuanto tal, antes (o sin necesidad) de adhesión religiosa confesional alguna.

El ser humano, obviamente, no está al servicio de las instituciones religiosas, ni de los sistemas religiosos, sino al contrario. Esto supuesto, ¿cuál sería el papel de una religión que llegara a captar esta nueva perspectiva de la espiritualidad como «profundidad» humana, a cuyo servicio debiera de estar? Creemos que una religión dispuesta a ponerse al servicio del ser humano, al servicio de su humanización profunda, deberá proponerse, como religión, tareas como las siguientes:

a) *Emancipación*

- Poner al ser humano de pie, liberándolo de la posición de arrodillado en la que lo ha tenido siempre humillado la religión agraria: alimentar su conciencia de dignidad, liberarlo de la culpa, y de todas las virtudes negativas (sumisión, obediencia, resignación, amor a la cruz, mortificación, ágere *contra*...). No considerar ya como «principio y fundamento» plausible la sumisión inherente al ser «criado para servir, alabar y reverenciar a Dios nuestro Señor, para mediante esto salvar su ánima...»;
- Proclamar al ser humano moderno que Dios «no juega al escondite»; que no le pide «creer en él» ciegamente, como la gran prueba, ni le prohíbe dudar bajo pena de pecado...
- Proclamar que la fe no es la virtud máxima, que la profundidad humana religiosa no se basa en creer, en aceptar lo que no se ve, ni en dar adhesión obligada a un sistema de creencias milenario y deudor de un sistema cultural limitado y con graves fallas epistemológicos de fondo...

- Anunciarle la buena noticia de que la sumisión obligada a una divinidad extracósmica no es el resumen de sus deberes ni la esencia de su dimensión religiosa...
- Proclamar la des-absolutización del teísmo: si en los milenios pasados se creyó que el teísmo era la primera condición, *sine qua non*, dar ahora la buena nueva de que puede ser no teísta, no creer en theos, y vivir en un amor apasionado con la Realidad profunda, entendida como Dios en un modo nuevo (KEARNEY, 2010). El teísmo es solamente un modelo concreto –entre otros– de representación del Misterio.
- Propiciar la reconciliación con las diversas corrientes del humanismo que se ha declarado ateo ante la intemperancia del teísmo metafísico proclamado por el cristianismo histórico[42].
- Proclamar con humildad la des-absolutización de la religión misma. Los sistemas religiosos llamados comúnmente «religiones» son construcciones humanas propias del tiempo agrario, con características deudoras de ese estadio concreto de la historia de la humanidad, construcciones que quedan obsoletas cuando se acaba esa edad y accedemos a un nuevo modelo de humanidad, y con ello a una nueva manera de ser profundamente humanos... Estamos en ese trance, y estamos llamados a vivirlo con consciencia y con libertad (CORBÍ, 1996).

---

42. Una propuesta que consideramos verdaderamente lúcida y abierta es la de Roger Lenaers, en su reciente libro *Aunque no haya un dios ahí arriba*, cuyo capítulo último propone *El no-teísmo, como el último paso* hacia el que caminamos. (LENAERS, 2013, p 195-209).

b) *Oikocéntrico*

- Devolver al ser humano a su re-encuentro con la naturaleza, en un sentido incluso sagrado: el primer libro...
- *Homecoming*, el retorno al hogar, volver a casa, a nuestro *oikos*, a nuestra placenta natural-espiritual[43]. Volver allí de donde equivocadamente nos fuimos[44]. Más que «ciudadanos del cielo», sentirnos «hijos de la Tierra», con una fuerte vivencia de «pertenencia al Universo», nuestro hogar (CAPRA, 1991).
- Proclamar la buena noticia de la libertad: la creatividad (R)evolucionaria de la vida pasa ahora por el *filum* humano; le toca a este *filum* hacer su aportación propia con un esfuerzo de indagación y co-creatividad... (no precisamente con la sumisión y la repetición).
- Proclamar el «valor revelatorio» (BERRY; SWIMME, 1994)[45] que la ciencia en general y específicamente la nueva cosmología han adquirido. Reconocer que la mayor fuente actual de renovación humana profunda es precisamente el *nuevo relato cosmológico*, *the new story*,

---

43. Cf. O'MURCHU, 2011. El autor nos hace caer en la cuenta de que nuestra «historia sagrada» no es la historia de los patriarcas de Israel, ni la historia de los tres mil últimos años, sino la historia misma del cosmos y de la vida, los 13.730 millones de años, y especialmente los 3.000 millones de años del surgimiento y desarrollo de la vida en este planeta.

44. Es una pregunta que actualmente cautiva y se repite cada día más: ¿Dónde fue que nos equivocamos, que perdimos el rumbo y nos fuimos por el equivocado modo de vida que nos ha llevado a la situación actual? Véase por ejemplo O'MURCHU, 2000.

45. Primera edición, con un capítulo llamativo a este respecto: *The Modern Revelation*.

el relato que nos dice lo que «somos» al decirnos «de dónde venimos»...

- Reconocer la prioridad teológica y epistemológica del «primer libro» sobre el «segundo libro»[46] (San Agustín); reconocer con santo Tomás que lo divino se manifiesta también por la naturaleza, y que el conocimiento (o desconocimiento) del mundo condiciona el conocimiento de lo divino[47]...
- Proclamar la buena noticia de la «espiritualidad de la materia»[48], la bondad del mundo (ya no «enemigo del alma») y todas sus dimensiones: la corporalidad (ya no el sacrificio por el sacrificio, la mortificación...), la sexualidad (ya no considerada intrínsecamente como pecaminosa, sino como un regalo de energía, de amor y de felicidad)...
- De nuevo, *homecoming*, volver al hogar: reconciliar al ser humano con el mundo, con la materia (O'MURCHU, 2013), con el cosmos, con la corporalidad, con la sexualidad, con la Vida, con Gaia[49]...

---

46. Cf. DE LUBAC, 1952, p. 220-221. Fue ya san Agustín quien reconoció que Dios ha escrito dos libros, no uno...

47. «Un error sobre el mundo redunda en un error sobre Dios»: (TOMÁS de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, 1,2, c.3). También: «Una concepción equivocada acerca de las criaturas las creaturas lleva a un falso conocimiento de Dios» (TOMÁS de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, 10). Véase: VIGIL, 2014, p. 137-146.

48. ¡La santa materia!, decía Teilhard de Chardin (TEILLARD DE CHARDIN, 2002) Original (póstumo): *Le coeur de la matière*, 1976. Véase también al respecto: BOFF, ¡*La materia no existe!*, 2010.

49. Johana MACY se ha significado mucho en sus trabajos en esta línea inspiradora, de «Vivir como Gaia»; nuestra misión y nuestra espiritualidad debiera pretender *vivir como Gaia*... Tal vez su trabajo

- Proclamar el fin de todos los dualismos: cuerpo/alma, cielo/tierra, materia/espíritu... Abrir el espíritu humano al holismo...

c) *Epistemología*

- Liberar al ser humano de la epistemología a la que lo sometió la religión agraria: no hay una verdad objetiva con fórmulas a las que «adecuar su intelecto». No hay una «voluntad de Dios» escrita en tablas de piedra, sino un Misterio Co-creador (sin alteridad respecto a nosotros, y sin teísmo), desde el que nos sentimos poderosamente atraídos a unirnos activa y creativamente a su co-creatividad...
- Abandonar definitivamente el viejo concepto de una «verdad revelada fija y eterna»: no fue una revelación desde fuera, sino una muy reveladora creación de nuestros mayores en la fe, que sirvió en su momento, y todavía hoy nos inspira, pero que no puede atarnos, ni puede eximirnos de nuestro deber de búsqueda y de nuestra obligación de dar hoy nuestra propia respuesta en la historia...
- No se trata de creer... se trata de sentir, vibrar, de crear, y comulgar. Y eso no se puede conseguir sin indagación personal, y sin optar arriesgadamente, no ya sometiéndose ciegamente a creencias humanas.
- Ayudar a aceptar la incertidumbre, aceptar la realidad que hoy nos enseña la ciencia física, la imposibilidad de

más significativo en el campo de la aplicación práctica de todo esto es MACY-BROWN, 2003. Original: *Coming Back To Life. Practices to reconnect our lives, our world*, 1988.

encontrar una respuesta «objetiva» o independiente de nosotros mismos... Aceptar vivir «sin verdades» dogmáticas, pensadas como descripciones de una realidad objetiva[50]...

- Volver a proponer la «re–recepción»[51] que Schillebeeckx propuso, que continúa pendiente, pero ahora con un alcance y una urgencia mucho mayores...
- Reconocer que la religión no tiene «la verdad», que ni siquiera debe incluir verdades; que no debe ser una «religión de verdades», y que fue un error fatal y una increíble arrogancia epistemológica el pensar que los jerarcas cristianos podían elaborar y proclamar dogmas, votando en sus debates conciliares, o por decisiones autocráticas del pontífice de turno... proclamando por decisión suya dogmas como afirmaciones prácticamente reveladas que a partir de entonces podía imponer en nombre de Dios... Nunca más.
- Reconocer, junto con prioridad «de primer libro», el «valor revelatorio» que las ciencias de la Naturaleza tienen para nosotros, y colocar y re-comprender en ese nuevo marco la revelación que recibimos en la historia, condicionada por nuestra ignorancia y nuestros errores sobre el mundo. Dar gracias extasiadamente (DOWD, 2005) por la Realidad inabarcable que nos permiten contemplar.

---

50. Excelente la página de John Shelby Spong titulada: «Piensa diferente, acepta la incertidumbre», 2014.

51. CONGAR (1982, p. 244ss) plantea tímida pero muy razonadamente la necesidad de proceder a una re-recepción de la formulación de la fe que hemos elaborado a lo largo de la historia. Cuarenta años después, y con tantos nuevos paradigmas en curso, su propuesta parece aún mucho más tímida. Sería necesaria una re-recepción y una recreación mucho más radicales.

- Reconocer, con calma y con paz, que fue un error cultural-epistemológico pensar en la objetividad absoluta de la verdad, ignorando su carácter subjetivo, su carácter elaborado, sus mediaciones lingüísticas y culturales, su historicidad y su carácter de «modelaciones», propias de este ser viviente que es el ser humano, y para su supervivencia...
- Una vez des-absolutizadas todas las religiones (no existe «la religión verdadera»), valorarlas a todas («todas son verdaderas»), con mesura y prudencia («todas son falsas»), y predisponer al ser humano a aprender de todas las religiones[52] (escrituras, sabiduría, métodos técnicas...). Todo el patrimonio de las religiones nos pertenece a todos. Y todas las religiones están des-patrimonializadas, son patrimonio de toda la humanidad, y cualquiera de nosotros puede echar mano de sus maravillosos recursos libremente.
- Poner a las religiones en alianza para salvar nuestra supervivencia, para salvar el planeta, para salvar la vida en esta Tierra[53]...
- Librar a las religiones de su pasión proselitista: aceptar el valor de todas las tradiciones, y dejar que sea la calidad

52. "Uno debiera ser capaz de sacar provecho de cada Escritura. Debiéramos estar agradecidos unos a otros por todas las Escrituras del mundo. Cada una de ellas es como un árbol fértil cargado de flores y frutos. No debieran ser manipuladas por motivos egoístas e individualistas. Ninguna escritura debiera usarse para infravalorar las otras" (SESHAGIRI RAO, 2010, p. 154).

53. Vergonzantemente, en esta hora de emergencia planetaria, la preocupación y las propuestas para salvar la vida del planeta y de la humanidad están siendo promovidas por instancias no religiosas del mundo; las religiones parecen más preocupadas por otro mundo...

de la profundidad humana la que vaya evolucionando de un modo que no podemos prever ni condicionar, en principio. Firmar un acuerdo macroecuménico: no hacer proselitismo entre las religiones ni ante el ateísmo consciente; tratar de ayudar simplemente a que las personas se realicen plenamente en su dimensión profunda, tomando sus propias decisiones.

Concluyendo

No es cierto que el paradigma pos-religional sostenga que las religiones vayan a desparecer; eso es sólo el equívoco en que cae quien lo percibe superficialmente, o con prejuicios, o sin escuchar sus matizadas razones. Las religiones pueden continuar, deberían continuar, pero ello sólo podrá ser al precio de transformarse, abandonando sus prácticas «religionales»[54]. Muchas de las tareas que asumieron cuasi-constitutivamente en el período agrario, habrán de ser abandonadas. Las religiones deberán concentrarse en la tarea esencial, que no variará respecto de la que fue: ayudar al ser humano a sobrevivir siendo cada vez más humano, y caminando hacia su plenitud. Y esa tarea, aunque es la de siempre, podrá expresarse, en un gran despliegue creativo de nuevas posibilidades, como acabamos de hacer.

54. En el caso del cristianismo Lenaers afirma que, en realidad, el cristianismo originalmente no es una religión, y que, por eso, basta que vuelva a sus orígenes. Cfr. su texto en esta misma revista (LENAERS, 2015, p. 163-192). También Pierre Simón Arnold: «EL cristianismo no es una religión, sino un humanismo supra religioso», cfr. ARNOLD GULKERS, 2015, p. 78-111).

Decimos que las religiones podrían y deberían continuar, auto-reinventadas, con una suma fidelidad y creatividad[55]. Pero no dejamos de testimoniar que, de hecho, en la actualidad, por su falta de reacción ante el desafío, están retrocediendo, languideciendo y muriendo –las estadísticas cuantitativas y cualitativas no dejan lugar a dudas–. Hace varias décadas que algunas religiones/denominaciones están muriendo, en algunos sectores concretos ya están agonizando, van a morir, y es bueno que mueran, ya que, sin auto-reconversión, dañan más que ayudan a la humanidad.

Las crisis han sido parteras en la historia que han forzado y hecho posible la aparición de lo nuevo. La gran crisis actual de las religiones está forzándoles a reencontrarse a sí mismas, abandonando muchas tareas que tuvieron que asumir en el período agrario y que ya no tienen sentido por el cambio radical del contexto (social, económico, cultural, evolutivo, epistemológico, filosófico, axiológico...), y, paralelamente, redescubriéndose a sí mismas, descubriendo con gozo que su vocación profunda («humanizar la humanidad») sigue siendo posible, incluso más urgente en esta nueva etapa evolutivo-bio-antrópica. Esa vocación profunda, ahora abrazada sin distracciones ni rémoras, entra dentro de lo que siempre se llamó la *espiritualidad*. El único futuro posible de las religiones en el tiempo pos-religional pasa por recentrarse en esta su vocación profunda de siempre: cultivar la profundidad de la humanidad, humanizar la humanizar, lo que inmemorialmente hemos llamado –con un nombre, tan consagrado como necesitado de superación–, la *espiritualidad*.

55. Traté de profundizar en este desafío y esta esperanza en (VIGIL, 2013, p. 39-50.

REFERENCIAS

ARMSTRONG, Karen. *Breve historia del mito***.** Barcelona: Salamandra, 2005.

ARNOLD, Simón Pedro. ¿Un Cristianismo *postreligional?* Revista «Horizonte», PUC de Minas, Belo Horizonte MG, 13/37 (marzo 2015) 78-111.

BECKER, Karl Joseph. *La nueva interpretación de la fe*. En: ALDAMA et alii, *Los movimientos teológicos secularizantes*. Madrid: BAC, 1973, p. 23-47.

BERRY, Thomas; CLARKE, Thomas. *Reconciliación con la Tierra*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

BERRY, Thomas; SWIMME, Brian. *The Universe Story*. New York: Harper San Francisco, 1994.

BINGEMER, Maria Clara; ANDRADE, P.F. Carneiro (orgs.). *Secularização***:** *novos desafios*, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BOFF, L., ¡L*a materia no existe! Todo es energía*. En: servicioskoinonia.org/boff, nº 402, 2010.

CAPRA, Fritjof. *Pertencendo ao Universo. Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 1991.

CASALDÁLIGA, Pedro – VIGIL, José María. *Espiritualidad de la liberación***.** Managua: Editorial Envío, 1992. Editado en 19 países, en 4 lenguas. Disponible en Academia.edu > JMVigil.

CÉSPEDES, Geraldina. *Entrar en la danza o desaparecer de la escena. Las religiones ante los cambios de paradigma.* «Horizonte» 13/37 (marzo 2015) 253-278.
CONGAR, Yves. *Diversités et communion*. Paris: Cerf, 1982.
RATZINGER, Cardenal, Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración Dóminus Iesus*, 6 de agosto de 2000.
CORBÍ, Marià. *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.
CORBÍ, Marià. *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2*. Barcelona: CETR–Bubok, 2013.
CORBÍ, Marià. *Religión sin religión*. Madrid: PPC, 1996.
CRAWFORD, Robert. *What is Religion?* London & New York: Routledge, 2002.
CUPITT, Don. *After God. The future of religion*. New York: Basic Books (HarperCollins), 1997.
DAMEN, Franz. Panorama de las religiones en el mundo 1910-2010. In: Agenda Latinoamericana Mundial 2011.
DAMEN, Franz. *Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina*. In: *Agenda Latinoamericana Mundial 2003*, pág. 22-24.
DE ALDAMA, José A. *El pluralismo religioso actual*, en DE ALDAMA et alii, l.c.
DELUMEAU, Jean. *Historia del Miedo en Occidente. 1300-1800. Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus, 1989.
DOWD, Michael. *Thank God for the Evolution!* San Francisco/Tulsa: Council Oak Books, 2005.
EATWOT. *Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica*. «VOICES» 35 (Marzo 2012) 275-288. En: eatwot.net/VOICES

ELÍADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.

FRANKL, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1979.

FRANKL, Viktor. *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*. Barcelona: Paidós, 2000

GANDHI, Mahatma; KUMAR, Ravinder; TABUYO, María; LÓPEZ, Agustín. *Sobre el Hinduismo*. Madrid: Siruela, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, Salamanca 1984.

IBGE. *Censo 2010*: *número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. Disponible en: censo2010.ibge.gov.br/

IGLESIA CATÓLICA. *Concilio Vaticano II. Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la Divina revelación*. 1965.

KEARNEY. Richard. *Anatheism. Returning God After God.* New York: Columbia University Press, 2010.

LENAERS, Roger. *Aunque no haya un dios ahí arriba*. Quito: Abya Yala, 2013. Libremente disponible en Academia.edu > JMVigil.

LENAERS, R. ¿Pueden cristianismo y modernidad caminar juntos? servicioskoinonia.org/relat/437.htm

LENAERS, R. *Otro cristianismo es posible*. Fe en lenguaje de modernidad. Quito: Abya Yala, 2008. Y en línea: eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL > Nuevos-Paradigmas

LEÓN PORTILLA, M. *El reverso de la conquista.* 19ª ed. México: Ed. Juan Mortiz, 1994.

LUBAC, Henri de. *Esegesi medievale*. I quattro sensi della Scritta. Roma: Ed. Paoline, 1952.

MACY, Joanna; BROWN, Molly. *Volver a la vida. Prácticas para reconectar nuestras vidas*. Bilbao: Desclée, 2003.

MARTÍN VELASCO, Juan de Dios. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. servicioskoinonia.org/relat/256.htm También: «Selecciones de Teología», Barcelona, 38/150 (junio 1999).

MORIN, Edgar; ROGER CIURANA, Emilio; DOMINGO MOTTA, Raúl. *Educar en la era planetaria: el pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Valladolid: UNESCO–Universidad de Valladolid, 2002.

NAVARRO, Ildefonso. *Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí*. «Horizonte» 13/37 (marzo 2015).

NIETZSCHE, F. W. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Aguilar, 1951

O'MURCHU, Darmuid. *Teología cuántica*. Quito: Abyayala, 2013.

O'MURCHU, Diarmuid. *Graça Ancestral*. São Paulo: Paulus, 2011.

O'MURCHU, Diarmuid. *Reclaiming Spirituality. A new spiritual framework for the today's world*. New York: Crossroad, 1997.

O'MURCHU. *Religion in Exile. An Spiritual Homecoming*, New York: Crossroad, 2000.

OTTO, Rudolf. *Lo Santo, lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios*. [original: 1917]. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

PABLO VI. *Carta Encíclica* Mysterium *Fidei*. 1965.

PEW FORUM. *The Global Religious Landscape*. December 18, 2012. Disponible en: <www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>

PÍO XII. *Carta Encíclica Humani Géneris*.

SCHRECK, Nancy. *No importa cuán larga sea la noche*. Asamblea de la LCWR, agosto 2014. En: <https://lcwr.org/calendar/lcwr-assembly-2014>

SESHAGIRI RAO, K.L. *Teología inter-religiosa: una perspectiva hindú*. En: VIGIL, José Maria (org.). *Por los muchos caminos de Dios V. Hacia una teología planetaria*. EATWOT. Quito: Abyayala, 2010.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidad y seguimiento de Jesús*. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Vol II. Madrid: Trotta, 1990. p. 449-476.

SPONG, John Shelby. *Piensa diferente, acepta la incertidumbre*. En: johnshelbyspong.es

SPONG, John Shelby. *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala, 2011.

SPONG, John Shelby. *Vida Eterna: una nueva visión. Más allá de premios y castigos, más allá de cielo e infierno, más allá de las religiones*. Quito: Abyayala, 2014.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae, 2002.

TILLICH, Paul. *El coraje de existir*. Barcelona: Estela, 1968.

TOMÁS de Aquino. *Suma contra Gentiles*. Madrid: BAC, 1967-1968.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.

VIEIRA, José Álvaro Campos. *Os sem religião. Alguns dados para estimular a reflexão sobre o fenômeno*, em: «Horizonte» 37 (2015)

VIGIL, José María. *La jovialidad de la religión/religación*. Revista teológica «Studium», Curitiba, 7/11 (2013) 39-50. También: https://eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL/Paradigma-Pos-religional

VIGIL, JM. *Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios*. *Los desafíos de la nueva cosmología como tareas para la teología y la espiritualidad*. Revista «Fe y Pueblo», ISEAT, La Paz, 25 (agosto 2014) 137-146. También: RELaT nº 440.

VIGIL, JM. *Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI*. En: CETR, **¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?** Barcelona: CETR, 2005, p. 107-120.

VIGIL, JM. *Teología del Pluralismo Religioso*. Quito: Abya-yala, 2008. Disponible en Academia.edu > José María VIGIL

VILLEDA, Oscar. Lección Inaugural 2014. *Espiritualidad civil y valores*; Carlos Cabarrús, Lección inaugural en la Universidad Rafael Landívar, Guatemala, el 12 febrero 2014.

WHITE, Lyn. *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, en: Agenda Latinoamericana'2010, págs38-38. También en: latinoamericana.org/digital/2010AgendaLatinoamericana.pdf Original: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Revista «Science», NY, 155/3767 (1967) 1203-1207.

INFORMACIÓN SOBRE LOS AUTORES, EDITORES Y FUENTE DE CONTRIBUCIONES

Claudia FANTI

Periodista, lleva más de 20 años escribiendo para el semanario Adista. Experta en movimientos eclesiales y sociales de América Latina, autora de numerosos artículos y ensayos. Colabora con *Il Manifiesto* y otros periódicos. Cofundadora de la Asociación Amig@ s Earthless Movement Italia, y co-editora de la edición italiana de los Textos de la Agenda Latinoamericana, y realiza cursos de educación ecológico-ambiental en escuelas.

En este libro: Capítulo 1 Introducción al nuevo paradigma posreligional.

Bibliografía en español: *El Salvador. El evangelio según los insurgentes, Sankara, 2007 y La larga marcha de los sin tierra. De Brasil para el mundo* (con M. Correggia y S. Romagnoli), Emi, 2014. Ha editado los volúmenes *El amanecer del futuro. Socialismo del siglo XXI y modelos de civilización de Venezuela y América Latina* (con M. Correggia), Punto Rosso, 2007; *Más allá de las religiones. Una nueva era para la espiritualidad humana* (con F. Sudati),

Roger LENAERS

Licenciado en teología y filología clásica. Sacerdote jesuita belga. Profesor de ciencias clásicas y encargado de pastoral universitaria durante muchos años. Correo electrónico: roger.lenaers@gmx.at. En este libro:

En este libro: Capítulo 2. ¿Pueden el cristianismo y la modernidad ir de la mano? Fuente: ¿Pueden ir juntos el cristianismo y la modernidad?, en Horizonte n. 37. Enero-marzo 2015, pp. 163-192.

Bibliografía en español: *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*. Colección «Tiempo axial». Abya Yala, Quito 2008, varias ediciones, reproducido ampliamente por las comunidades cristianas de varios países.

Aunque no haya un dios ahí arriba. Vivir ante Dios, sin Dios. Colección Tiempo Axial, Abya Yala, Quito 2009.

María LÓPEZ VIGIL

Periodista y escritora cubano-nicaragüense. Directora del diario popular «El Tayacán», y comentarista en los análisis de coyuntura mensuales durante los años de la revolución nicaragüense. Miembro de la Legión de honor francesa. Premio Cervantes Chico Iberoamericano 2019. Actual redactora jefe (más de 30 años) de la revista «Envío», de la UCA (Universidad Centroamericana) de Managua. Conferenciante permanente de congresos, jornadas, asambleas de comunidades… Correo electrónico: maria@untaljesus.net

En este libro: Capítulo 5. *Bienaventurados los ateos porque se encontrarán con Dios*.

Fuente: Bienaventurados los ateos porque encontrarán a Dios, en revista «Horizonte» nº 37, enero-marzo de 2015, pp. 584-591.

Bibliografía en español: *Un tal Jesús*, *Otro Dios es posible*, *María Magdalena y san Pablo frente a frente*. Autora, junto con su hermano José Ignacio, de las series de radio... https://radialistas.net/series-y-radionovelas/) y sus correspondientes libros. Ed. Fe adulta 2017

Monseñor Romero. Piezas para un retrato, UCA Editores, San Salvador / *500 Engaños*, Editorial Utopía, Madrid 1992/ *Don Lito de El Salvador*, UCA Editores, San Salvador, y Sal Terrae, Santander. / *Un güegüe me lo contó* (cuento), Wiwilí-ANLIJ, Managua./ *Camilo camina en Colombia*, ediciones Edward y Txalaparta, 1990 / *Primero Dios. Siete años de esperanza.* Uca Editores, San Salvador.

Concha MARTÍNEZ

Se licenció en Ciencias Físicas en 1973, pero su actividad profesional en el ámbito del patrimonio cultural reorientó su formación y se doctoró en sociología en 2005. Toda su trayectoria vital pública se ha desarrollado entre movimientos sociales comunitarios. Asociaciones de Barrio, ONGDs y Comunidades Cristianas Populares. Vive en comunidad, es abuela de tres nietos. Los paseos por la montaña ocupan un lugar preferente entre sus aficiones junto a la lectura, la música y las conversaciones con los amigos.

En este libro, capitulo 3, *La estrella polar: pasó haciendo el bien*.

Ha investigado sobre la relación entre la alta cultura y la cultura popular. Sobre el papel de la gente común en la

creación del patrimonio, y la tensión entre lo instituido y lo instituyente. Ha colaborado con artículos en revistas especializadas sobre antropología y museología. Ha participado en congresos y seminarios centrados en esas mismas temáticas.

Es autora del libro *Musealizar la vida cotidiana* (2007) y coautora de *Coolhunting. Diseñadores y multitudes creativas* (2007) y de *Reinventar los Pirineos* (2011).

John Shelby SPONG

Licenciado en teología y humanidades. Obispo emérito de la diócesis episcopaliana de Newark (New Jersey, EEUU). Spong ha sido defensor ferviente del feminismo, de los derechos de los homosexuales y de la igualdad racial. Escritor prolífico y conferenciante permanente, se ha hecho especialmente famoso por su invitación a una Nueva Reforma, publicando en internet, como en unas nuevas puertas de Wittemberg, sus 12 tesis, emulando a Lutero.

Correo electrónico: cmsctm@aol.com

En este libro: Capítulo 3. *Las 12 tesis. Convocatoria de una Nueva Reforma.* Fuente: Las doce tesis: una llamada a una Nueva Reforma, en «Horizonte», revista trimestral de teología de la Pontificia Universidad Católica de Minas (Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil), n. 37, enero-marzo de 2015, pp. 112-162.

Bibliografía en español: *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*. Col. Tiempo Axial. Abya Yala, Quito 2011. / *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Colección Tiempo Axial, Abya Yala, Quito 2014./ *Vida eterna. Una nueva visión más allá de las religiones, más allá del teísmo, más*

allá de cielo e infierno. Col. Tiempo Axial. Abya Yala, Quito 2014. Página web en español: https://johnshelbyspong.es/

José María VIGIL

Licenciado en teología sistemática, licenciado en psicología clínica y doctor en educación. Misionero claretiano, español naturalizado nicaragüense, coordinador durante varios períodos de la Comisión Teológica Internacional y Latinoamericana de la EATWOT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo) y redactor jefe de la revista VOICES (eatwot.net/VOICES)

Capítulo 6. «Reenfocar la tarea de la religión: humanizar a la humanidad». Fuente: *Recentrando el papel Futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual*, en revista «Horizonte» nº 37, enero-marzo de 2015, pp. 319-359, de la PUC de Belo Horizonte, MG, Brasil.

Bibliografía en español: *Espiritualidad de la Liberación* (con Pedro Casaldáliga, 1992, publicado en 4 lenguas, en 19 países), *Teología del Pluralismo Religioso* (descalificado por la Conferencia Episcopal Española y luego por la Comisión de la Doctrina de la Fe, que impuso al autor tres años de silencio; publicado en español, inglés, italiano, portugués y en alemán). *Agenda Latinoamericana*, publicación anual desde 1992 a 2020, en hasta nueve idiomas). *Por los muchos caminos de Dios* (organizador, junto con más de 7 teólogos/as latinoamericanos, en cinco volúmenes, en cuatro idiomas). Portal *ServiciosKoinonia.org* (coordinador del equipo). Colección *Tiempo axial*, en la editorial Abya Yala, Quito.

Santiago VILLAMAYOR.

Licenciado en Filosofía y profesor jubilado. Participó en la lucha antifranquista como activista del movimiento ciudadano. Miembro de las comunidades de base de Zaragoza. Forma parte de un grupo investigador independiente sobre las nuevas perspectivas del cristianismo: *redesreto10.blogspot.com*.

En este libro. Prólogo

Bibliografía en español: "La Biblia no tiene razón, tiene alma" en Revista VOICES, 2015, 3&4, July-December 2015. pp. 261-299 / "Antes y después del movimiento ciudadano" en "Revista de historia y pensamiento contemporáneos, XIX y veinte". Verano-otoño, 2013, pp. 113- 145.

"Qué puede aportar hoy el mensaje del Evangelio en nuestra cultura y sociedad? " Revista "Herria 2000 Eliza". 262 zk. 2016. pp. 20-28/ "Del nacionalcatolicismo al postcristianismo. Las comunidades de base en España y la teología de la liberación Revista VOICES, 2017/2, November-December 2017, pp.263-278

La renuncia al teísmo –necesaria, dolorosa, pero en última instancia liberadora–, es la convicción básica del paradigma posreligional.
Claudia Fanti

Formamos parte de un cosmos que es la autoexpresión, en continuo movimiento evolutivo, del Espíritu creativo, que es Amor. Este Amor absoluto no habita en el cielo, sino en el corazón de todo lo que existe.
Roger Lenaers

Ya no podemos percibir con credibilidad a Dios como un ser de poderes sobrenaturales que vive en lo alto del cielo. Debemos encontrar un nuevo modo de concebirlo y expresarlo.
John Shelby Spong

Renuevo la confianza en el Espíritu, en el misterio que anida en cada ser humano y que nos impulsa a encontrar la fuente de la felicidad en lo relacional, en la alteridad, en la contemplación humilde de la Naturaleza
Concha Martínez

Cuando ninguna persona es sagrada, todas las personas se vuelven sagradas. Cuando ningún lugar es sagrado, veo en toda la naturaleza el templo sagrado de Dios.
María López Vigil

Las religiones tendrán que centrarse en su tarea esencial, que no cambiará: ayudar al ser humano a sobrevivir de modo cada vez más humano.
José María Vigil

Santiago Villamayor y José María Vigil, coordinadores

Después de las religiones



